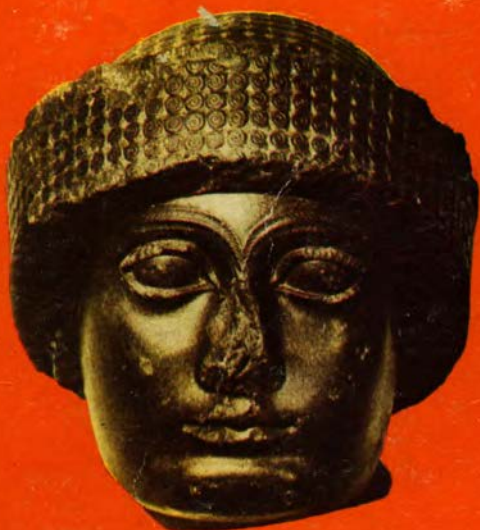
S.N. KRAMER

i Sumeri alle radici della storia

il popolo più antico e i fondamenti della civiltà umana

paperbacks civiltà scomparse 39

newton compton editori

paperbacks civiltà scomparse/39

Collana diretta da Sabatino Moscati

Samuel Noah Kramer

i Sumeri alle radici della storia

Traduzione di Enzo Navarra

Newton Compton editori

INTRODUZIONE

Nelle sfere dell'alta cultura il sumerologo è uno degli specialisti più specializzati: un esempio pressoché perfetto dell'«uomo che sa tutto su quasi niente». Non contento di ridurre il mondo all'angusto settore conosciuto sotto il nome di Medio Oriente e di limitare la storia agli eventi anteriori all'epoca di Alessandro Magno, restringe le sue ricerche ai documenti ritrovati in Mesopotamia, ossia, in sostanza, alle tavolette di argilla coperte di caratteri cuneiformi. È dunque l'uomo che decifra i testi cuneiformi? Niente affatto. Egli non si occupa che di una parte della disciplina chiamata assiriologia — dal nome dell'*ultimo* popolo che si valse di questi caratteri e le cui vestigia furono le *prime* a essere scoperte —, quella che riguarda propriamente i testi cuneiformi redatti in sumerico. Ultima nata delle scienze filologiche, nel dominio delle lingue mesopotamiche, nel tempo stesso assai ristretta e assai complessa per il fatto che si occupa delle forme più arcaiche di scrittura, la sumerologia conserva tuttora un carattere pionieristico.

Il sumerologo redige monografie dai titoli così eccitanti come «Il prefisso bi — o be — all'epoca dei primi principi di Lagash», o ancora «Lamentazione sulla distruzione di Ur», «Gilgamesh e Agga di Kish», «Enmerkar e il signore di Aratta». Eppure, per quanto ciò possa apparire incredibile, questo storico in cerca di punte di spillo, questo Toynbee alla rovescia, tiene in serbo — come un asso nella manica — un prezioso messaggio per il pubblico. Forse più della maggior parte degli altri studiosi e specialisti, il sumerologo è in grado di appagare la curiosità universale dell'uomo circa le sue origini e i primi artefici della sua civiltà.

Quali furono, per esempio, le prime idee morali e le prime concezioni religiose che l'uomo fissò con la scrittura, quali le sue prime idee politiche, sociali, persino «filosofiche»? Come

si presentavano le prime cronache, i primi miti, le prime epopee e i primi inni? Come furono formulati i primi contratti giuridici? Chi fu il primo riformatore sociale? Quando ebbe luogo la prima riduzione d'imposte? Chi fu il primo legislatore? Quando il primo parlamento bicamerale tenne le sue sedute e a che scopo? A che cosa somigliavano le prime scuole e a chi e da chi era allora impartito l'insegnamento e secondo quale programma? Il sumerologo può rispondere esattamente a una quantità di quesiti del genere concernenti le origini della civiltà. Non già che egli sia dotato di un profondo genio o fornito di una seconda vista, o che sia più acuto e più erudito di altri. In effetti è un individuo assai limitato, che si colloca al più basso scalino, anche tra gli studiosi più modesti. L'onore e la gloria delle molteplici «creazioni», che egli rivela sul piano culturale, non vanno al *sumerologo*, bensì ai *Sumeri*, questi uomini singolarmente dotati e pratici i quali, per quel che sinora ne sappiamo, furono i primi a elaborare un sistema di scrittura comodo e funzionale.

Desta meraviglia il fatto che, sino a meno di un secolo addietro, s'ignorava tutto sull'esistenza di questi lontani Sumeri. Gli archeologi e gli studiosi, che allora intrapresero degli scavi in quella parte del Medio Oriente chiamata Mesopotamia, non vi ricercavano le tracce dei Sumeri, ma quelle dei popoli più recenti allora designati col termine generico di «Assiri». Su questi ultimi popoli e sulla loro civiltà essi disponevano di notizie provenienti da fonti greche o ebraiche; per contro in tutta la documentazione accessibile agli studiosi dell'epoca non esisteva alcuna traccia identificabile di Sumer e dei Sumeri. Da più di due millenni il nome di Sumer era svanito dalla memoria degli uomini.

Oggi invece i Sumeri sono tra i popoli meglio noti del Vicino Oriente antico. Conosciamo il loro aspetto fisico, grazie alle loro statue e alle loro stele sparse in un gran numero di importanti musei degli Stati Uniti, di Francia, Germania, Inghilterra e altri paesi. In questi musei si trova una copiosa ed eccellente documentazione sulla loro cultura materiale; vi si vedono le colonne e i mattoni con cui edificavano i loro templi e i loro palazzi; vi si vedono i loro utensili e le loro armi, la loro ceramica e i loro vasi, le loro arpe e le loro lire, i loro gioielli e il loro abbigliamento.

C'è di meglio: nelle collezioni di questi stessi musei sono state raccolte delle tavolette sumeriche, scoperte a decine di

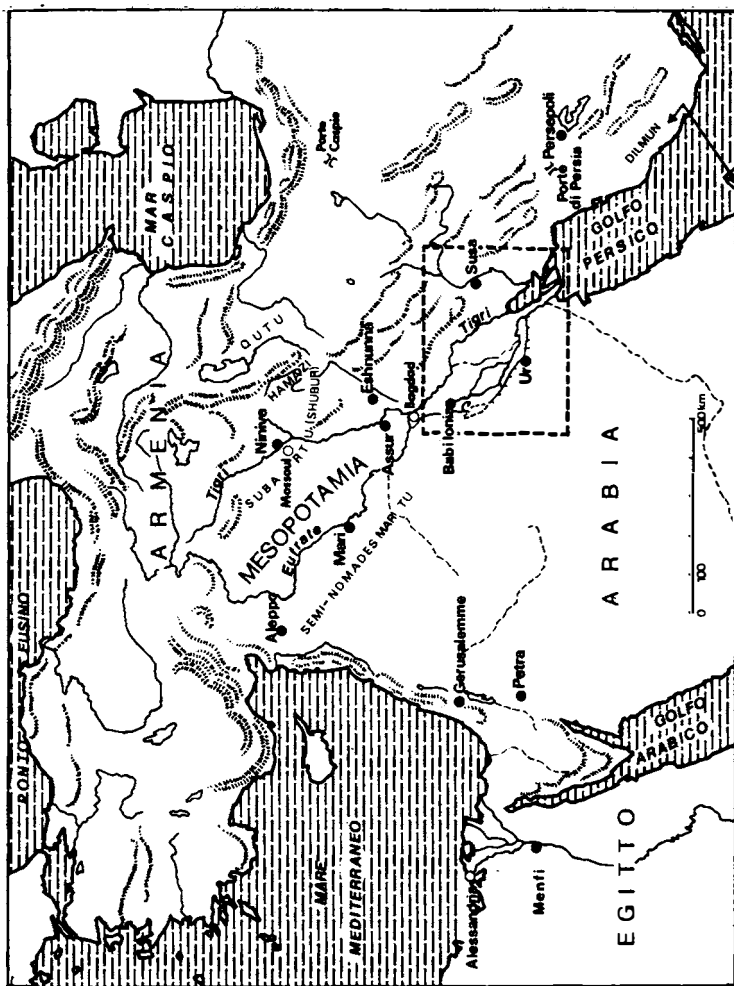



Fig. 1. Il Medio Oriente.

migliaia e dove sono segnati le loro transazioni commerciali e i loro atti giuridici e amministrativi; e queste forniscono una gran quantità di notizie sulla struttura sociale e sull'organizzazione civica dei Sumeri. Meglio ancora: mentre l'archeologia, disciplina i cui oggetti sono muti e immobili, resta in genere inutile in questo campo, quei testi ci consentono di penetrare in una certa misura dentro i loro cuori e le loro menti. Disponiamo, in effetti, di un gran numero di tavolette in cui sono trascritte delle opere letterarie che ci ragguagliano sulla loro religione, la loro morale e la loro «filosofia». Tutte queste notizie le dobbiamo al genio di questo popolo che, fatto raro nella storia mondiale, non solo inventò – cosa per lo meno probabile – ma seppe perfezionare un sistema di scrittura al punto da farne uno strumento di comunicazione valido e capace di trasmettere i più vivi particolari.

Probabilmente verso la fine del IV o i primi del III millennio a.C., quindi circa cinquemila anni fa, i Sumeri, sotto la spinta delle esigenze della loro organizzazione economica e amministrativa, pensarono di memorizzare con dei disegni impressi sull'argilla un certo numero di fatti o di attività. I loro primi tentativi non andarono al di là del disegno schematico degli oggetti da copiare, stadio ancora primitivo che noi indichiamo col termine «pittografia»: questo procedimento portò lentamente a registrare gli atti amministrativi più elementari. Nei secoli successivi gli scribi e i letterati sumeri modificarono e perfezionarono a poco a poco la tecnica della loro scrittura, tanto che questa finì per evolversi dalla pittografia, ossia da un semplice «rebus», in un sistema capace di rendere non più le sole *immagini* ma i *suoni* che ne costituiscono i «segni sonori» nella lingua parlata. Nella seconda metà del III millennio a.C. l'uso della scrittura a Sumer si era fatto abbastanza agevole, se era possibile valersi di essa per la redazione di opere storiche e letterarie già complesse. Quasi con certezza, verso la fine di questo III millennio i letterati sumeri trascrissero su tavolette, prismi e cilindri di argilla un gran numero di loro creazioni letterarie sino a quel tempo trasmesse solo oralmente. Tuttavia il carattere fortuito della scoperta archeologica ha fatto sì che sino a oggi solo un esiguo contingente di documenti letterari di questo periodo venisse alla luce, mentre, per la stessa epoca, sono state ritrovate centinaia di iscrizioni dedicatorie e decine di migliaia di tavolette «economiche» e amministrative.

Soltanto a partire dalla prima metà del II millennio a.C. è stato rintracciato un complesso di parecchie migliaia di tavolette e di frammenti recanti opere letterarie. La maggior parte venne dissepolta tra il 1889 e il 1900 tra le rovine di Nippur, a circa duecento chilometri a sud dell'odierna Bagdad. Le «tavolette di Nippur» sono ora per la maggior parte custodite all'University Museum di Filadelfia e al museo delle Antichità orientali d'Istanbul. Il resto delle tavolette e dei frammenti è stato per lo più acquisito sia per il tramite di trafficanti e scavatori clandestini sia mediante scavi regolari: questo materiale attualmente si trova quasi tutto nelle collezioni del British Museum, del Louvre, del museo di Berlino e dell'università di Yale. Questi documenti sono tutti di formato e importanza assai varia, dalle grandi tavolette a dodici colonne, coperte da centinaia di righe ben fitte, sino ai minuscoli frammenti con poche righe frantumate o rovinate.

Le opere letterarie trascritte su queste tavolette e su questi frammenti superano il centinaio. La loro lunghezza va da meno di cinquanta righe per molti inni a quasi un migliaio per certi miti. A Sumer, un buon millennio prima che gli Ebrei componessero i primi libri della Bibbia e i Greci l'*Iliade* e l'*Odissea*, troviamo già tutta una fiorente letteratura comprendente miti ed epopee, inni e lamentazioni, e numerose raccolte di proverbi, favole e saggi. Non è affatto utopistico predire che il recupero e la ricostruzione di quest'antica letteratura per tanto tempo rimasta nell'oblio si riveleranno come uno dei maggiori contributi del nostro secolo alla conoscenza dei primordi della storia.

La realizzazione di simile impresa non è, però, cosa facile. Essa esige ed esigerà gli sforzi congiunti di numerosi sumerologi per lunghi anni, specie se si tien conto del fatto che le tavolette di argilla per la maggior parte sono state estratte dal suolo rotte, sbreccate o raschiate, in modo che solo un'esigua parte del loro contenuto originario si è conservata su ciascun frammento. Per fortuna gli antichi «professori» sumeri e i loro discepoli eseguirono numerose copie delle singole opere; e ciò compensa in certo modo il danno, in quanto le tavolette spezzate o lacunose possono spesso venire integrate sulla base di questi duplicati, esumati anch'essi in uno stato più o meno completo. Ma per maneggiare comodamente tali «testi» complementari e sfruttarli, è indispensabile ricopiare sulla carta tutti i segni conservati sul documento originale. Ciò obbliga a

trascrivere a mano centinaia di tavolette e di frammenti ricoperti di caratteri minuti: lavoro spossante, noioso, che assorbe un tempo considerevole.

Prendiamo il caso più semplice, il più raro a dir vero, in cui questo particolare ostacolo è rimosso, in cui il testo integrale dell'opera sumerica è stato ricostruito in modo soddisfacente. Non rimane che tradurre l'antico documento per giungere al suo significato essenziale. Ma è cosa più facile a dirsi che a farsi. Certo la grammatica della lingua sumerica, morta da tanto tempo, è ora abbastanza ben conosciuta, grazie agli studi che da mezzo secolo parecchi dotti le hanno dedicati. Invece il vocabolario pone tanti problemi, al punto che più di una volta capita allo sfortunato sumerologo di non raccapezzarcisi. Assai spesso egli non giunge a indovinare il significato di un vocabolo se non dopo quello del contesto, che a sua volta può dipendere dal senso del vocabolo in questione; e ciò crea una situazione piuttosto deprimente. Tuttavia, nonostante le difficoltà del testo e le incertezze del lessico, in questi ultimi anni è apparso un buon numero di traduzioni attendibili. Basate sui lavori di diversi studiosi, vivi o morti, queste traduzioni illustrano luminosamente il carattere collettivo e internazionale dell'erudizione valida. Nei decenni successivi alla scoperta delle tavolette letterarie sumeriche di Nippur parecchi studiosi, rendendosi conto del valore e dell'importanza del loro contenuto per la conoscenza dell'Oriente – e dell'uomo –, ne hanno esaminato e copiato un gran numero. Citiamo qui George Barton, Léon Legrain, Henry Lutz, David Myhrman... Hugo Radau, che fu il primo a dedicare il meglio del suo tempo e delle sue energie alla traduzione dei documenti letterari sumerici, preparò con cura copie fedeli di più di quaranta pezzi appartenenti all'University Museum di Filadelfia. Era impresa prematura, ma l'impegno da lui postovi portò dei progressi nell'interpretazione dei testi. L'orientalista anglo-americano Stephen Langdon riprese più tardi il lavoro di Radau là dove questi l'aveva interrotto. Copiò più di un centinaio di pezzi della raccolta di Nippur, sia al museo delle Antichità orientali d'Istanbul che in quello della nostra università di Filadelfia. Langdon tendeva a copiare troppo in fretta e un numero abbastanza rilevante di errori è scivolato nelle sue traduzioni. Se queste non hanno resistito alla prova del tempo, per lo meno un certo numero di testi letterari sumerici più o meno ben ricostruiti ma di reale importanza è stato ricavato, grazie a

Fig. 2. Origine e sviluppo della scrittura cuneiforme dal 3000 al 600 a.C.

lui, dagli armadi dei musei dove sarebbe rimasto accatastato. Il suo zelo e il suo entusiasmo hanno contribuito ad attirare l'attenzione dei suoi colleghi assiriologi sull'importanza di quei testi.

Nel medesimo tempo i musei europei pubblicavano e rendevano a poco a poco utilizzabili da tutti gli specialisti le tavolette letterarie sumeriche delle loro raccolte. Sin dal 1902, quando la sumerologia era ancora ai primi passi, lo storico e assiriologo britannico L. W. King pubblicò sedici tavolette del British Museum in perfetto stato di conservazione. Una decina d'anni più tardi Heinrich Zimmern, di Lipsia, faceva stampare circa duecento copie di tavolette di proprietà del museo di Berlino. Nel 1921 Cyril Gadd, allora conservatore del British Museum, pubblicava a sua volta l'«autografia» (come diciamo noi specialisti) di dieci pezzi eccezionali, mentre il compianto studioso francese Henri de Genouillac metteva alla portata di tutti, nel 1930, novantotto «autografie» di tavolette acquistate dal Louvre e particolarmente ben conservate.

Uno degli studiosi che hanno maggiormente contribuito al progresso della nostra conoscenza della letteratura sumerica, e degli studi sumerologi in genere, è Arno Poebel. È stato lui a fornire alla sumerologia le sue basi scientifiche con la pubblicazione, nel 1923, di una dettagliata grammatica sumerica. Tra le superbe copie di oltre centocinquanta tavolette e frammenti che figurano nella sua opera monumentale, *Historical and Grammatical Texts*, una quarantina di pezzi all'incirca, provenienti dalla raccolta dell'University Museum di Filadelfia, contengono passi di opere letterarie.

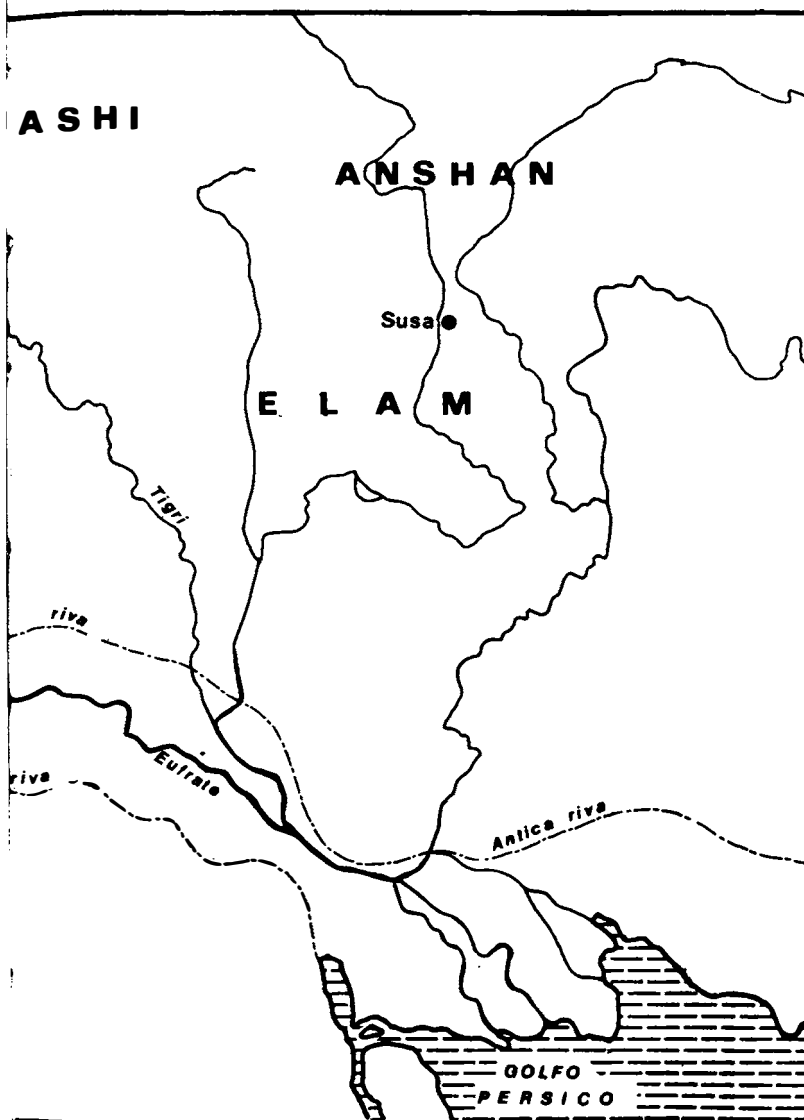
Ma è il nome di Edward Chiera, per lunghi anni membro del corpo docente dell'università di Pennsylvania, a dominare il campo di ricerca della *letteratura* sumerica. Più di chiunque altro dei suoi predecessori, egli ne aveva riconosciuto con chiarezza la vastità e il carattere proprio. Conscio dell'importanza fondamentale che rivestivano la copiatura e la pubblicazione dei documenti essenziali provenienti da Nippur e distribuiti tra Filadelfia e Istanbul, nel 1924 si recò in quest'ultima città e vi copiò una cinquantina di pezzi. Buon numero di essi erano delle grandi tavolette ben conservate, e il loro contenuto diede agli studiosi un saggio del tutto nuovo della letteratura sumerica. Negli anni seguenti copiò più di duecento altre tavolette o frammenti della medesima raccolta all'University Museum. Mise così a disposizione dei suoi colleghi un numero

di testi letterari più grandi di quanto non l'avessero fatto tutti i suoi predecessori messi insieme. E grazie appunto, in buona parte, al suo paziente e lungimirante lavoro di scasso fu possibile infine cogliere la vera natura delle «belle lettere» sumeriche.

Da questi lavori deriva la mia passione per lo studio di questo particolarissimo settore, benché io debba la mia formazione di sumerologo ad Arno Poebel, col quale ebbi il privilegio di collaborare intorno agli anni trenta. Quando Chiera fu chiamato all'Oriental Institute dell'università di Chicago per dirigere la realizzazione del grande *Dizionario assiro*, vi portò le copie dei testi da lui eseguite, che l'Istituto decise di pubblicare. Ma poiché nel 1933 Chiera morì improvvisamente, l'Oriental Institute mi affidò la preparazione dei due volumi previsti, che a titolo postumo portarono il nome di questo grande studioso. Fu nel corso di questa fatica che mi si rivelò tutta l'importanza dei documenti letterari sumerici e degli sforzi che si sarebbero dovuti ancora sostenere per tradurli e interpretarli nel modo più soddisfacente possibile. Nulla di definitivo si sarebbe compiuto fino a quando un numero assai più importante delle tavolette e dei frammenti di Nippur, ancora da copiare, non fosse stato messo a disposizione degli specialisti.

Nei due successivi decenni dedicai per tale scopo gran parte della mia attività scientifica a «fare autografie», a riunirle quando erano incomplete, a tradurre e interpretare le opere letterarie sumeriche. Nel 1937 partii per Istanbul finanziato con una borsa di ricerche della fondazione Guggenheim e, in stretta collaborazione col servizio turco delle Antichità e col personale qualificato del museo, copiai più di centosettanta tavolette e frammenti della raccolta di Nippur. Queste copie vennero poi pubblicate con una dettagliata introduzione in turco e in inglese. Trascorsi la maggior parte degli anni seguenti all'University Museum di Filadelfia. Là, grazie a parecchie generose sovvenzioni dell'American Philosophical Society, studiai e catalogai alcune centinaia di frammenti letterari inediti, identificando il contenuto della maggior parte di essi, così da poter essere assegnati a questa o a quella delle numerose opere sumeriche, e ne copiai un gran numero. Nel 1946 mi recai nuovamente a Istanbul per copiarvi un centinaio di nuovi pezzi, contenenti quasi tutti dei brani di miti e «racconti epici». Ma sapevo benissimo che nel museo d'Istanbul restava-

Fig. 3. Il paese di Sumer.

ASHI
ANSHAN
Susa
ELAM
Tigri
riva
Eufrate
riva
Antica riva
GOLFO
PERSICO

no ancora centinaia di pezzi non copiati e quindi inutilizzabili. Per consentirmi di proseguire nell'impresa mi si concesse una borsa di ricerche come *Fulbright Professor*. Durante l'anno universitario 1951-1952 intraprendemmo dunque in tre – le signore Hatice Kizilyay e Muazzez Cig, archiviste delle tavolette cuneiformi del museo, e io – la copiatura di circa trecento nuove tavolette e frammenti.

Nel 1948 l'Oriental Institute di Chicago e l'University Museum di Filadelfia riunirono le loro risorse finanziarie e mandarono degli esperti a riprendere gli scavi di Nippur dopo cinquant'anni d'interruzione. Com'era prevedibile, questa nuova spedizione trasse alla luce centinaia di nuovi frammenti e di nuove tavolette, ora attentamente studiati da Thorkild Jacobsen dell'Oriental Institute, uno dei più eminenti assiriologi su scala mondiale, e da me. Già s'intuiva che i nuovi reperti avrebbero colmato numerose lacune nella letteratura sumerica. Noi abbiamo fondate ragioni per sperare che nei prossimi decenni verrà decifrata una gran quantità di opere letterarie, che ci riveleranno ancora numerose *creazioni* tra i fasti della storia umana.

Ho voluto raccogliere qui – per il profano, l'umanista e il letterato – alcuni dei risultati più rivelatori di questi studi, sin qui riservati alle pubblicazioni scientifiche.

L'unico punto in comune fra i trenta saggi di cui si compone l'opera è che essi concernono veri e propri «inizi» della storia dell'umanità; rivestono perciò una grande importanza per la storia delle idee e per lo studio delle origini della civiltà. Ma questo non è che un aspetto accidentale delle ricerche di sumerologia. I saggi mirano soprattutto a ricostruire un insieme delle realizzazioni spirituali e culturali conseguite dalla civiltà più antica e tra le più feconde della storia. Tutti i campi principali dell'attività umana sono qui rappresentati: governo e politica, educazione e letteratura, filosofia e morale, legislazione e giustizia, persino agricoltura e medicina.

Ho tentato di presentare con chiarezza quanto può essere ritenuto definitivamente acquisito. Inoltre gli stessi documenti antichi, tradotti e sottoposti al lettore integralmente o in frammenti, gli permetteranno, oltre al seguire l'esposizione, di apprezzarne il particolare sapore e timbro.

Il mettere insieme i documenti di questo volume è costato quasi sempre grandi sforzi, «sudore e lacrime»: ciò spiega il tono spesso personale del presente lavoro. Tuttavia, siccome la

sumerologia non rappresenta che una branca dell'assiriologia, assai di frequente mi sono valso delle fatiche dei miei colleghi assiriologi, anche se non ne ho fatto il nome. Tra gli assiriologi contemporanei i cui lavori mi sono stati più utili, specie nel campo della lessicografia, e i cui nomi ricorreranno ripetutamente in questo libro, tengo a rendere un omaggio particolare ad Adam Falkenstein, di Heidelberg, troppo presto scomparso, e a Thorkild Jacobsen, dell'università di Harvard. Le ricerche stimolanti e feconde di Benno Landsberger, le cui opere, soprattutto le più recenti, racchiudono autentici tesori di lessicografia sumerica, sono state per me un'importantissima fonte di informazione. Ma è verso Arno Poebel, il più grande sumerologo dell'ultimo mezzo secolo, che sono maggiormente debitore.

La sumerologia – il lettore può rendersene conto – non fa parte delle discipline fondamentali, anche nelle più importanti università americane, e la strada da me scelta non è affatto lastricata d'oro. Prima di occupare una cattedra di ruolo che mi garantisse una certa sicurezza economica e un *confort* relativo, sono stato alle prese con continue difficoltà finanziarie, particolarmente tra il 1937 e il 1942, e senza le sovvenzioni concessemi dalla John Simon Guggenheim Memorial Foundation e dall'American Philosophical Society, la mia carriera avrebbe senza dubbio conosciuto una fine prematura. Nel corso di questi ultimi anni, grazie alla Bollingen Foundation, ho potuto creare per la prosecuzione delle mie ricerche l'indispensabile servizio tecnico ed effettuare parecchi viaggi all'estero.

Sono infinitamente riconoscente agli amministratori dell'University Museum, come al suo direttore, il dottor F. G. Rainey, per gl'incoraggiamenti che mi hanno prodigati e per l'aiuto costante che hanno apportato alle mie ricerche, anche quando queste mi trattenevano lunghi mesi all'estero. I miei colleghi del museo e dei dipartimenti degli Studi orientali e dell'Antropologia mi hanno comunicato quel fervore intellettuale che è indispensabile agli studi scientifici e alle ricerche di alta cultura.

Gli studenti del seminario di Studi orientali sono stati anch'essi per me dei preziosi collaboratori. Le esposizioni da me tenute alla loro presenza mi hanno permesso di collaudare i saggi di sintesi di cui questo libro è l'epilogo. Infine ringrazio vivamente i membri del personale tecnico e amministrativo dell'University Museum per l'aiuto prestatomi in tanti anni.

Tengo ancora una volta a dichiarare quanto io debba al servizio delle Antichità della Repubblica turca e al direttore dei musei di Archeologia d'Istanbul, grazie al quale ho potuto utilizzare le tavolette letterarie sumeriche del museo delle Antichità orientali. I due conservatori della collezione delle tavolette – Muazzez Cig ed Hatice Kizilyay – mi hanno dato il più valido aiuto, particolarmente col copiare svariate centinaia di frammenti di opere letterarie.

Infine tengo a esprimere la mia sincera riconoscenza alle Edizioni Arthaud e all'*équipe* dei traduttori che hanno consentito al pubblico di lingua francese di conoscere il mio libro a così breve distanza dalla sua pubblicazione negli Stati Uniti *. I Sumeri, può quasi dirsi, devono la loro esistenza anche agli archeologi e agli specialisti francesi, in particolare a quelli che hanno effettuato gli scavi dell'antica Lagash, dove sono state fatte importanti scoperte epigrafiche. Gli studiosi francesi hanno perciò svolto un ruolo di primo piano durante gli ultimi cento anni nel campo dell'assiriologia e senza di loro quest'opera non si sarebbe mai potuta scrivere.

[* L'edizione francese del libro, su cui la presente traduzione è basata, costituisce un notevole sviluppo dell'originale americano (*N.d.R.*)].

I. EDUCAZIONE

LE PRIME SCUOLE

Presso i Sumeri la scuola nacque direttamente dalla scrittura, da quella scrittura cuneiforme la cui invenzione e il cui sviluppo rappresentano il più significativo contributo di Sumer alla storia dell'umanità.

I più antichi documenti scritti del mondo sono stati ritrovati nelle rovine dell'antica città di Uruk, durante le tre prime campagne di scavi (1929-1931): un migliaio di tavolette «pittografiche», in cui si rilevano soprattutto dei frammenti di prontuari burocratici e amministrativi. Ma un certo numero reca elenchi di termini da imparare a mente per adoperarli con più facilità. In altre parole, tremila anni prima dell'era cristiana alcuni scribi pensavano già in termini di insegnamento e di studio. Il progresso in questo campo non fu affatto rapido nel corso dei secoli successivi. Tuttavia verso la metà del III millennio doveva esserci, in tutto il paese di Sumer, un certo numero di scuole, in cui si insegnava la pratica della scrittura. Nell'antica Shuruppak, culla del Noè sumerico (cfr. il cap. XXIII), fu dissepolta una notevole quantità di «testi scolastici» riportabili press'a poco al 2500 a.C.

Ma fu soprattutto nella seconda metà di questo III millennio che il sistema scolastico sumerico prese piede e si affermò. Già sono state riportate alla luce diecine di migliaia di tavolette d'argilla risalenti a questo periodo ed è quasi sicuro che centinaia di migliaia restano tuttora sotterra e attendono gli scavi futuri. Per la maggior parte sono del tipo «amministrativo» e ci consentono di seguire, l'una dopo l'altra, tutte le fasi della vita economica sumerica. Da esse apprendiamo che il numero degli scribi che esercitavano la loro professione durante questo stesso periodo toccava diverse migliaia. C'erano scribi in sottordine e scribi di alto rango, scribi al servizio del re e scribi addetti al servizio dei templi, scribi specializzati in talune branche particolari di attività burocratica, scribi infine che potevano diventare persino alti dignitari del governo.

Eppure non una tavoletta di quest'epoca antica ci ragguaglia esplicitamente circa il sistema educativo sumerico, la sua organizzazione, i suoi metodi pedagogici. Per ottenere informazioni del genere dobbiamo attendere la prima metà del II millennio a.C. Dagli strati archeologici relativi a tale data sono state estratte centinaia di tavolette recanti ogni specie di «compiti» scritti di propria mano dagli alunni e che costituivano una parte delle loro mansioni scolastiche quotidiane. Questi esercizi di scrittura variano dalle maldestre scalfitture degli esordienti ai segni elegantemente tracciati dallo studente provetto e prossimo a conseguire il suo diploma. Per deduzione questi vecchi «quaderni» ci ragguagliano abbondantemente sul metodo pedagogico vigente nelle scuole sumeriche e sulla natura del loro programma. Per fortuna si riscontra altresì che i «professori» sumeri amavano evocare la vita scolastica, e parecchi dei loro saggi in materia sono stati, almeno in parte, recuperati. Grazie a questi documenti possiamo formarci un'immagine della scuola sumerica, delle sue tendenze e dei suoi obiettivi, dei suoi studenti e dei suoi maestri, del suo programma e dei suoi metodi d'insegnamento. Si tratta di un caso unico al mondo per un periodo così remoto della storia dell'umanità.

Nei primi tempi nella scuola sumerica si impartiva un insegnamento «professionale», ossia si mirava a formare gli scribi occorrenti all'amministrazione e agli uffici commerciali, principalmente a quelli del Tempio e del Palazzo. Tale resterà il suo scopo primario. Ma nel corso del suo crescere e svilupparsi soprattutto in seguito all'ampliamento dei programmi, la scuola divenne a poco a poco il centro della cultura e del sapere sumerici. Nelle sue mura erano in auge eruditi e dotti, istruiti in tutti i rami dello scibile correnti a quell'epoca, di ordine sia teologico che botanico, zoologico, mineralogico, geografico, matematico, grammaticale o linguistico, e che facevano progredire questo sapere. Essa era infine il centro di ciò che si può chiamare la creazione letteraria. Non soltanto vi si ricopiavano e studiavano le opere del passato, ma anche se ne componevano delle nuove. Se è vero che per la maggior parte i diplomati delle scuole sumeriche diventavano scribi del Tempio e del Palazzo oppure si ponevano al servizio dei ricchi e dei potenti del paese, altri dedicavano la loro vita all'insegnamento e allo studio. Come i nostri moderni professori d'università, molti di questi dotti antichi vivevano del loro stipendio d'insegnanti e consacravano il loro tempo libero alla ricer-

ca e ai lavori di scrittura. La scuola sumerica, che ai suoi inizi era stata probabilmente una dipendenza del Tempio, divenne in seguito un'istituzione secolare e il programma stesso prese a sua volta un carattere in gran parte laico.

L'insegnamento non era né generale né obbligatorio. Gli studenti provenivano per lo più da famiglie agiate, poiché quelle povere difficilmente potevano sostenere la spesa di tempo e denaro imposta da un'educazione prolungata. Così almeno avevano sostenuto fino a data recente gli assiriologi. Era non più che un'ipotesi; ma nel 1946 l'assiriologo tedesco Nikolaus Schneider concretizzò ingegnosamente il fatto sulla base dei documenti coevi. Sulle migliaia di tavolette amministrative pubblicate sino a oggi e risalenti agli anni 2000 a.C., cinquecento individui circa si trovano menzionati in qualità di scribi e, per meglio definire la loro identità, molti fanno seguire il loro nome da quello del proprio padre, indipendentemente indicandone la professione. Dopo aver accuratamente trascritto queste tavolette, Schneider constatò che i padri di questi scribi – i quali erano tutti passati per la scuola – risultavano governatori, «padri della città», ambasciatori, amministratori di templi, ufficiali, capitani di navi, alti funzionari delle imposte, sacerdoti di diverse categorie e contabili. In breve, gli scribi avevano per padri i cittadini più ricchi delle comunità urbane. Nemmeno una donna è segnalata come scriba in questi documenti: è quindi probabile che il corpo degli studenti della scuola sumerica comprendesse solo maschi [1].

Al vertice della scuola stava l'*ummia*, lo «specialista», il «professore», al quale si dava anche il titolo di «padre della scuola», mentre gli alunni erano chiamati «figli della scuola». Il professore assistente era designato come il «fratello maggiore». Il suo ruolo consisteva, tra l'altro, nello scrivere in bella calligrafia le tavolette che gli allievi dovevano ricopiare, nell'esaminare le loro copie e nel far loro recitare quanto imparavano a memoria. Tra gli altri membri del corpo insegnante si trova inoltre l'«incaricato del disegno» e l'«incaricato del sumerico». C'erano altresì dei sorveglianti addetti al controllo delle presenze e un «incaricato della frusta», che era probabilmente responsabile della disciplina. Noi non sappiamo nulla della gerarchia, del rango rispettivo dei membri del personale docente, tranne il fatto che il «padre della scuola» ne era il direttore. Né meglio conosciamo la fonte delle loro entrate.

Verosimilmente essi venivano retribuiti dal «padre della scuola» sull'importo dei diritti scolastici da lui percepiti.

Sui programmi disponiamo di una miniera di notizie provenienti dalle scuole stesse: cosa davvero unica nella storia dell'antichità. Nessun bisogno dunque, in questo caso, di far ricorso a fonti indirette più o meno esplicite e complete; noi possediamo gli scritti stessi degli scolari, dai primi saggi del principiante ai compiti dello studente avanti negli studi, al lavoro così ben presentato che poteva a mala pena esser distinto da quello del professore. Questi elaborati scolastici ci fanno conoscere che l'insegnamento comprendeva due sezioni principali: la prima dava un'istruzione di carattere più scientifico e mnemotecnico, la seconda più letterario e creativo.

Per quel che concerne la prima sezione è importante sottolineare che i programmi non derivavano da quel che si potrebbe chiamare il bisogno di comprendere, la ricerca della verità in se stessa. Essi si sviluppavano piuttosto in funzione del fine primario della scuola, che era insegnare allo scriba a scrivere e ad adoperare la lingua sumerica. Per rispondere a questa necessità pedagogica i professori sumeri inventarono un sistema d'istruzione che consisteva soprattutto nella compilazione di repertori: quanto dire che essi classificavano il materiale della loro lingua in gruppi di parole e di espressioni apparentate dal significato, che poi facevano imparare a memoria, copiare e ricopiare dagli studenti sino a quando costoro fossero in grado di riprodurle con facilità. Nel III millennio prima dell'era cristiana questi «libri di scuola» si arricchirono di secolo in secolo, sino a diventare dei manuali più o meno stereotipati, adottati in tutte le scuole di Sumer. In alcuni di essi si trovano lunghe liste di nomi di piante e di canne, di animali d'ogni specie, ivi compresi gl'insetti e gli uccelli, di paesi, di città e di villaggi, di pietre e di minerali. Queste compilazioni rivelano notevoli conoscenze in fatto di botanica, zoologia, geografia e mineralogia, e rappresentano un fatto inedito, di cui solo ora cominciano a rendersi conto gli storici della scienza.

I professori sumeri elaboravano analogamente diverse tavole matematiche e di numerosi problemi particolari, accompagnati dalla loro soluzione.

Se si passa al dominio della linguistica si constata che lo studio della grammatica è assai bene rappresentato sulle tavolette scolastiche. Buon numero di esse è coperto da lunghe

liste, in cui sono allineati dei «complessi» di sostantivi e di forme verbali e che testimoniano di uno studio assai avanzato della grammatica. Più tardi, dopo che Sumer fu progressivamente conquistato, nell'ultimo quarto del III millennio, dai Semiti accadici, i professori sumeri intrapresero la redazione del più antico «dizionario» che si conosca. I conquistatori semiti in effetti non solo avevano preso in prestito dai Sumeri la loro scrittura, ma altresì conservato gelosamente le loro opere letterarie, che studiarono e imitarono lungo tempo dopo che il sumerico era scomparso come lingua parlata. Di qui la necessità di «dizionari» sumero-accadici.

Esaminiamo ora il programma della seconda sezione: quella dove si formavano gli allievi all'arte della creazione letteraria. Esso consisteva principalmente nello studiare, copiare e imitare quelle opere letterarie la cui fioritura risale alla seconda metà del III millennio. Queste opere antiche, che si contano a centinaia, erano quasi tutte di carattere poetico e di lunghezza variabile da meno di cinquanta righe a circa un migliaio. Quelle sin qui recuperate appartengono in prevalenza ai generi seguenti: miti e racconti epici, sotto forma di poemi narrativi celebranti le imprese degli dei e degli eroi, inni agli dei e ai re, lamentazioni deploranti il saccheggio e la distruzione di città vinte, opere morali comprendenti proverbi, favole e saggi. Tra le migliaia di tavolette e di frammenti letterari strappati alle rovine di Sumer molte sono appunto copie dovute alla mano inesperta degli allievi di Sumer.

Poco si sa anche dei metodi e delle tecniche pedagogiche praticati nelle scuole. La mattina, al suo arrivo in classe, l'alunno studiava naturalmente la tavoletta che aveva preparato il giorno prima. Poi il «fratello maggiore», ossia il professore aggiunto, preparava una nuova tavoletta che lo studente si metteva a copiare e a studiare. Il «fratello maggiore», proprio come il «padre della scuola», esaminava probabilmente le copie per verificare se fossero esatte. La memoria aveva indubbiamente un ruolo importantissimo nel lavoro degli studenti. I professori e i loro aggiunti dovevano accompagnare con lunghi commenti l'enunziato, di per sé troppo asciutto, delle liste, delle tavole e dei testi letterari che lo studente copiava e imparava. Ma questi «corsi», il cui valore sarebbe stato incalcolabile per la nostra comprensione del pensiero scientifico, religioso e letterario di Sumer, con ogni probabilità non furo-

no mai redatti e, di conseguenza, sono per noi perduti per sempre.

Un fatto è certo: la pedagogia sumerica non aveva affatto il carattere di quel che noi chiamiamo un «insegnamento progressivo» [2]. In ciò che concerne la disciplina, le verghe non erano affatto risparmiate. È probabile che, pur incoraggiando i loro allievi a fare del buon lavoro, i maestri contavano anzitutto sulla frusta per correggere le loro colpe e le loro manchevolezze. Lo studente non aveva la vita molto piacevole. Frequentava la scuola ogni giorno, dall'alba al tramonto. Non sappiamo se avesse vacanze nel corso dell'anno solare, ma è anche possibile [3]. Dedicava numerosi anni agli studi, dalla sua prima infanzia sino al termine dell'adolescenza. Sarebbe interessante sapere se, e quando, e in che misura fosse previsto che gli studenti potessero fare la scelta di una qualsiasi specialità. Ma su questo punto, così come su tanti altri in questo campo, le nostre fonti restano mute.

Quale poteva essere l'aspetto materiale di una scuola sumerica? Nel corso di numerosi scavi si sono scoperti in Mesopotamia edifici che, per un motivo o per un altro, sono stati identificati come possibili scuole, uno a Nippur, un secondo a Sippar, un terzo a Ur. Senonché, a parte il fatto che vi furono trovate numerose tavolette, questi ambienti non differiscono affatto da vani di una abitazione ordinaria, e l'identificazione può benissimo essere erronea. Tuttavia, durante l'inverno 1934-1935, gli archeologi francesi che sotto la direzione di André Parrot effettuarono gli scavi nel sito di Mari sull'Eufrate, abbastanza lontano a nord e a ovest di Nippur, scoprirono due locali in cui ravvisarono le caratteristiche di un'aula scolastica. Questi contenevano in effetti parecchie file di banchi in mattoni crudi, dove potevano sedersi una, due o quattro persone.

II. VITA DI UNO SCOLARO

IL PRIMO ESEMPIO DI ADULAZIONE

Che pensavano gli studenti stessi del sistema di educazione al quale erano sottoposti? Ce lo farà ora conoscere lo studio di un testo assai strano, vecchio di quattromila anni e i cui frammenti sono stati ricomposti e tradotti soltanto nel 1949. Questo documento, uno dei più umani che siano stati portati alla luce nel Vicino Oriente, è un saggio sumerico dedicato alla vita quotidiana di uno scolaro. Composto da un anonimo maestro di scuola che viveva circa duemila anni a.C., esso rivela con parole semplici quanto poco la natura umana sia cambiata dopo millenni.

Lo scolaro sumero di cui si tratta in questo saggio, e che non differisce gran che da quelli di oggi, sogna di far tardi per la scuola, «dal timore che il maestro lo riprenda». Svegliandosi, fa premura alla madre perché gli prepari alla svelta la colazione. A scuola, per ogni mancanza viene picchiato dal maestro o dai suoi addetti. Di ciò eravamo certi per altra via, in quanto il carattere sumerico che designa il «castigo corporale» risulta di due segni, raffiguranti l'uno la «verga», l'altro la «carne». Circa il maestro, il suo salario sembra sia stato magro come quello di un professore di oggi; perciò egli era ben felice di ottenere, a volte, un supplemento da parte delle famiglie.

Il saggio, redatto senza dubbio da uno dei «professori» aggregati alla «casa delle tavolette» [1], comincia con questo quesito direttamente posto all'alunno: «Scolaro, dove sei andato dalla più tenera infanzia?»; e il ragazzo in risposta: «Sono andato a scuola». «Che cosa hai fatto a scuola?». La nuova risposta dell'alunno occupa più della metà del documento e dice in sostanza: «Ho recitato la mia tavoletta, ho fatto colazione, ho preparato un'altra tavoletta, l'ho riempita di scrittura, l'ho terminata, poi mi è stato assegnato l'esercizio di scrittura. Terminata la lezione sono tornato a casa, sono entrato e ho trovato mio padre seduto. Ho parlato con mio padre

del mio esercizio di scrittura, poi gli ho recitato la tavoletta, e mio padre è rimasto assai contento. Quando, al mattino, mi sono svegliato, ho detto a mia madre: 'Dammi la colazione; devo andare a scuola'. Mia madre mi ha dato due 'panini' e io mi sono avviato verso la scuola. A scuola il sorvegliante di servizio mi ha detto: 'Perché sei in ritardo?' Pieno di paura e col cuore in tumulto sono andato davanti al maestro e gli ho fatto un rispettoso inchino».

Ma, inchino o no, sembra che quel giorno non sia stato fausto per lo sfortunato allievo. Egli dovette subire a più riprese la frusta, punito da uno dei suoi maestri per essersi alzato durante la lezione, da un altro per avere chiacchierato, o essere passato abusivamente per il portone. Peggio ancora, il professore gli disse: «La tua scrittura non è soddisfacente»; e qui nuove botte.

Al ragazzo, a quanto pare, sembrò che si fosse esagerato. Perciò suggerì al padre, come una buona idea, di invitare a casa il maestro e ammansirlo con qualche regalo: primo esempio, senz'altro, di adulazione nella storia della scuola! L'autore prosegue: «Il padre diede ascolto alle parole dello scolaro. Fece venire a casa il maestro di scuola e, quando questi fu entrato, lo fece sedere al posto d'onore. L'alunno lo servì e lo circondò di premure e fece sfoggio di quanto aveva appreso circa l'arte di scrivere sulle tavolette, accanto a suo padre».

Questi allora offrì del vino al maestro e gli fece dei regali, «lo vestì di un abito nuovo, gli porse un donativo, gli infilò un anello al dito». Scaldato da questa generosità, il maestro incoraggiò l'aspirante scriba in termini poetici, di cui ecco alcuni esempi: «Giovanotto, poiché non hai disdegnato la mia parola né l'hai respinta, possa raggiungere il vertice dell'arte dello scriba, possa accedervi pienamente... Possa tu essere la guida dei tuoi fratelli, il capo dei tuoi amici; possa raggiungere il più alto rango tra gli scolari. Tu hai ben adempiuto i tuoi compiti scolastici, sei diventato un uomo di scienza».

Il saggio si chiude con queste parole entusiastiche. Senza dubbio l'autore non prevedeva che, alla distanza di circa quattromila anni, nel secolo XX di un'altra era, la sua opera sarebbe stata riesumata e ricostruita da un professore d'università americano! Questo componimento era divenuto, per fortuna, un classico assai diffuso in quei tempi lontani. Lo dimostra chiaramente il fatto che se ne siano portate alla luce ventuno copie più o meno ben conservate. Tredici di queste si trovano

all'University Museum di Filadelfia, sette al museo delle Antichità orientali d'Istanbul e l'ultima al Louvre.

Il testo ci è pervenuto in più frammenti, che sono stati messi insieme in questo modo: il primo frammento fu autografato sin dal 1909 e pubblicato dall'allora giovane assiriologo Hugo Radau. Ma il pezzo corrispondeva alla parte centrale dell'opera e, di conseguenza, Radau non aveva alcun mezzo per capire di che si trattasse. Nel venticinquennio successivo, frammenti complementari furono pubblicati da Stephen Langdon, Edward Chiera ed Henri de Genouillac. Tuttavia questi materiali disponibili, ancora insufficienti, non consentivano di cogliere il vero significato del tutto. Nel 1938, durante un mio lungo soggiorno a Istanbul, riuscii a identificarne altri cinque spezzoni. Uno di questi figurava su una tavoletta a quattro colonne, abbastanza ben conservata e che in origine aveva portato il testo integrale. Da allora sono state identificate altre parti del testo, conservate all'University Museum di Filadelfia, tra cui una tavoletta a quattro colonne in buono stato e alcuni piccoli frammenti di pochissime linee. Insomma, tranne alcuni segni spezzati, il testo è oggi praticamente restituito nella sua totalità.

Eppure questo non era che il superamento di un primo ostacolo: restava da redigere scientificamente una traduzione che permettesse infine di rendere accessibile a chiunque il nostro rispettabile documento. Ora, la messa a punto di una traduzione pienamente sicura è un compito ben difficile! Parecchie parti del documento sono state tradotte con successo dai sumerologi Thorkild Jacobsen e Adam Falkenstein. I loro lavori, come pure parecchi suggerimenti di Benno Landsberger, uno dei più grandi e più celebri assiriologi del mondo, morto recentemente, permisero di preparare la prima traduzione integrale del testo. Questa è stata pubblicata nel 1949 nel *Journal of the American Oriental Society*. Superfluo dire che molte delle espressioni e delle parole sumeriche del saggio antico permangono incerte e oscure. Nessun dubbio che nell'avvenire qualche dotto professore non riesca a darci l'esatto significato.

La scuola sumerica mancava di attrattive: programmi difficili, metodi pedagogici ripugnanti, disciplina inflessibile. Come stupirsi se certi scolari disertassero, all'occasione, i corsi e abbandonassero la dritta via? Ciò ci porta al primo caso di delinquenza giovanile registrato dalla Storia. Ma il documento

che ci accingiamo a esaminare ha ancora un altro motivo per trattenere la nostra attenzione: è infatti uno dei più antichi testi sumerici dove compaia il termine *namlulu*, umanità, che noi potremmo rendere con: comportamento degno di un essere umano.

III. DELINQUENZA GIOVANILE

IL PRIMO TEPPISTA

Se la delinquenza giovanile è di questi tempi un problema preoccupante, possiamo consolarci col dire che l'Antichità non stava affatto meglio sotto questo profilo. Già a quell'epoca vi erano figli ribelli, disubbidienti e ingrati, che formavano il tormento dei loro genitori. Essi bighellonavano per le strade, frequentavano i giardini pubblici, forse si organizzavano addirittura in bande, nonostante la vigilanza cui erano sottoposti da parte del sorvegliante. Detestando la scuola, trovando odiosi i principi educativi, aggredivano senza tregua il padre e la madre con le loro astiose recriminazioni. Questo almeno ci fa conoscere uno scritto sumerico recentemente ricostruito. I diciassette frammenti e tavolette d'argilla su cui è tracciato risalgono a circa tremilasettecento anni e può darsi che la sua redazione originaria sia anche anteriore di parecchi secoli.

Il testo inizia con una conversazione di tono più o meno amichevole. Il padre esorta il suo rampollo a lavorare con impegno e a non strascicare i piedi rientrando. Per assicurarsi che il birichino ha ascoltato questi consigli, gli fa ripetere le sue parole.

Tutto il resto è un lungo monologo. Dopo alcune raccomandazioni di ordine pratico, che spera aiuteranno il ragazzo a diventare un uomo (non andare in giro per le strade, essere umile col sorvegliante, seguire la classe, ispirarsi all'esperienza acquisita dagli uomini del passato), lo scriba sgrida aspramente il ribelle adolescente; la sua condotta «inumana» lo costerna. La sua ingratitudine lo delude profondamente. Lui, suo padre, non gli ha fatto mai spingere l'aratro, condurre i buoi o raccoglier legna per il fuoco, non ha mai preteso da lui di sovvenire ai bisogni dei genitori come si fa nelle altre famiglie.

E tuttavia suo figlio si dimostra meno «uomo» dei ragazzi della sua età.

Mortificato, come tanti padri lo sono ai nostri giorni nel vedere i proprî figli rifiutarsi di subentrare ad essi nella loro attività, l'esorta a seguire l'esempio dei compagni, degli amici, dei fratelli e apprendere a sua volta l'arte dello scriba, benché questa sia la più difficile che il dio dei mestieri e delle arti abbia concepita e creata. Ma – spiega – non ce n'è di più utile per trasmettere l'esperienza umana sotto una forma poetica. In ogni caso Enlil, il Re degli dei, ha decretato che il figlio abbracci la professione del padre.

Infine lo scriba rinfaccia al suo erede di pensare alla riuscita materiale anziché cercare di comportarsi da uomo degno di questo nome. Poi il testo prosegue con un brano di senso oscuro: a quanto pare una serie di massime vigorose e concise, forse destinate a guidare il figlio sulla via della saggezza. Comunque il documento si chiude con una nota ottimistica: il padre invoca sul figlio le benedizioni del dio personale di quest'ultimo, Nanna, dio della luna, e di Ningal, sua sposa.

Ecco ora un primo tentativo di traduzione letterale dei frammenti più comprensibili. Sono stati omessi solo alcuni passi oscuri.

Il padre comincia con interrogare il figlio:

«Dove sei andato?»

«Io? in nessun posto».

«Se tu non sei stato in nessun posto, perché baloccarsi come un fannullone? Va' a scuola, presentati al 'padre della scuola', recita la lezione, apri la cartella, incidi la tavoletta, lascia che il 'fratello maggiore' scriva in bella la tua nuova tavoletta. Quando avrai terminato il tuo compito e l'avrai mostrato al tuo sorvegliante, torna da me senza gironzolare per le strade. Adesso hai fatto attenzione a quanto ti ho detto?»

«Sì, te lo ridirò».

«Ebbene, ripetimelo».

«Te lo ripeterò».

«Dì».

«Te lo dirò».

«Ebbene, dimmelo».

«Tu mi hai detto di andare a scuola, recitare la mia lezione, aprire la mia cartella, incidere la mia tavoletta mentre il mio 'fratello maggiore' me ne inciderà una nuova. Quando il mio compito sarà terminato, io tornerò da te dopo essermi presentato al mio sorvegliante. Ecco quanto mi hai detto».

Il padre prosegue con un lungo monologo:

«Sii un uomo, insomma. Non frequentare il giardino pubblico e non

andare a zonzo per le strade e per i viali. Quando vai per la strada, non guardarti attorno. Sii umile e fa' vedere al tuo correttore che lo temi. Se mostri paura, sarà contento di te».

Segue una quindicina di righe rovinate. Poi:

«Arriverai al successo tu, che frequenti i giardini pubblici? Pensa dunque alle generazioni di un tempo, frequenta la scuola; ne trarrai profitto. Pensa alle generazioni di un tempo, informati su di esse.

Che delinquente io tengo sotto la mia sorveglianza... io non sarei un uomo se non sorvegliassi mio figlio... Ho interrogato i miei, confrontato gli individui, ma non ho trovato tra essi nessuno come te.

Quel che sto per dirti trasforma il folle in saggio, paralizza il serpente alla maniera degli incantesimi e t'impedirà di prestar fede alle parole mendaci.

Poiché il mio cuore per causa tua si è colmato di fastidio, mi sono staccato da te e non ho badato ai tuoi timori e ai tuoi borbottamenti. Per le tue grida, sì, per le tue grida ero in collera con te — sì, ero in collera con te. Perché tu non cerchi di dar saggio delle doti di uomo, il mio cuore è stato travolto come da un vento furioso. Le tue recriminazioni mi hanno finito, tu mi hai condotto alle soglie della morte.

Da che vivo non ti ho fatto portare le canne alla giuncaia. Le bracciate di giunchi che i ragazzi e i giovanetti trasportano, da quando sei vivo non le hai mai toccate. Io non ti ho detto mai: 'Segui le mie carovane'. Non ti ho fatto mai sgobbare, lavorare il mio campo. Non ti ho mai costretto a dei lavori manuali. Da che vivo non ti ho detto: 'Va' a lavorare per mantenermi'. Altri da te diversi mantengono i loro genitori col proprio lavoro. Se parlassi ai tuoi compagni e ne tenessi conto, tu li imiteresti. Essi portano dieci gur [1] di orzo ciascuno — anche i piccoli trasportano dieci gur di orzo ciascuno al proprio padre. Essi moltiplicano l'orzo per il proprio padre, lo provvedono di orzo, di olio e di lana. Tu, invece, tu non sei un uomo se non quando bisogna far mostra di spirito polemico, ma paragonato a quelli non sei affatto un uomo. Certo non lavori come loro... essi hanno padri che fanno lavorare i propri ragazzi, ma io... io non ti ho fatto lavorare come loro.

Cocciuto con chi io sono in collera... quale uomo può essere veramente in collera col proprio figlio?... Ho parlato coi miei e ho scoperto qualcosa che sinora non avevo notato. Le parole che ora pronunzierò suscitino la tua paura e la tua vigilanza. Al tuo condiscepolo, al tuo compagno di lavoro... tu non fai caso; perché non lo prendi a esempio? Al tuo amico, al tuo compagno... tu non fai caso: perché non lo prendi a esempio? Prendi esempio da tuo fratello maggiore. Di tutti i mestieri umani che esistono sulla terra e ai quali Enlil ha dato il nome [2] nessuno ve n'è più difficile di quello dello scriba. Poiché se non ci fosse la canzone (la poesia)... simile alla riva del mare, la riva dei lontani canali, cuore della canzone lontana..., tu non presteresti ascolto ai miei consigli e io non ti ripeterei la saggezza di mio padre. In conformità alle prescrizioni di Enlil, il figlio deve succedere al proprio padre nel suo mestiere.

E io notte e giorno sono alla tortura per causa tua. Notte e giorno tu sciupi il tuo tempo nei piaceri. Tu hai ammassato grandi ricchezze, ti sei sviluppato, ti sei fatto grasso e grosso, vigoroso e orgoglioso. Ma i tuoi aspettano che l'avversità ti colpisca e ne godranno, perché tu trascuri di coltivare le qualità umane».

Segue un oscuro brano di quarantuno righe, consistente, a quanto pare, in proverbi e vecchi adagi, e il testo si chiude con le benedizioni del padre:

«Colui che ti rimprovera, augura che Nanna, il tuo dio, ti protegga.
Colui che ti accusa, augura che Nanna, il tuo dio, ti protegga.
Possa il tuo dio esserti propizio,
Possano le tue qualità di uomo esplicarsi,
Possa tu essere il primo dei saggi della città,
Possano i tuoi concittadini esaltare il tuo nome,
Possa il tuo dio chiamarti con un nome di elezione,
Possa il tuo dio Nanna esserti favorevole,
Possa la dea Ningal esserti propizia».

Tuttavia, e benché essi si rifiutino di ammetterlo, non sono né i professori, né i poeti, né gli umanisti a guidare il mondo, bensì gli uomini di Stato, i politici e i militari.

IV. AFFARI INTERNAZIONALI

LA PRIMA «GUERRA DEI NERVI»

All'estremità della penisola che si protende all'imboccatura del Bosforo tra il Corno d'Oro e il mar di Marmara è situata la zona d'Istanbul oggi conosciuta sotto il nome di Saray-Burnu o «Naso del palazzo». Là, al riparo di alte mura impenetrabili, Maometto II, il conquistatore d'Istanbul, costruì circa cinquecento anni fa il suo palazzo. Nel corso dei secoli successivi i sultani, l'uno dopo l'altro, ingrandirono questa residenza, edificando nuovi padiglioni e nuove moschee, installando nuovi getti d'acqua, sistemandovi nuovi giardini. Nei cortili ben lastricati e sui terrazzi dei giardini passeggiavano un tempo le signore dell'harem e le loro accompagnatrici, i principi e i loro paggi. Rari erano i privilegiati autorizzati a varcare la cinta del palazzo e più rari ancora quelli che potevano essere testimoni della sua vita intima.

Ma l'epoca dei sultani è finita e il «Naso del palazzo» ha assunto un diverso aspetto. Le mura dalle alte torri sono in gran parte demolite, i giardini privati sono stati trasformati in un parco dove gli abitanti d'Istanbul possono trovare ombra e riposo nelle calde giornate estive. Quanto alle costruzioni stesse – i palazzi vietati e i padiglioni segreti – per la maggior parte sono diventate dei musei. Il pesante polso del sultano è sparito per sempre. La Turchia è una repubblica.

Nella sala dalle numerose finestre di uno di questi musei, quello delle Antichità orientali, eccomi davanti a un vasto tavolo rettangolare. Sulla parete di fronte è appesa una grande fotografia di Ataturk, l'uomo dal viso largo e dagli occhi tristi, l'amato fondatore e l'eroe della nuova repubblica turca. Tanto resta da dire e da scrivere su quest'uomo di spicco, per certi lati una delle figure politiche più significative del nostro secolo; ma trattare di «eroi» moderni non è affar mio, anche se le loro realizzazioni han potuto far epoca. Io sono un sumerologo e devo dedicarmi agli eroi di un passato lontano e da lunghissimo tempo dimenticato.

Dinanzi a me, sul tavolo, ecco una tavoletta d'argilla riempita da uno scriba, vissuto circa quattromila anni fa, con una certa scrittura cuneiforme, ossia dai caratteri «in forma di cunei»; la lingua è sumerica. La tavoletta, quadrata, misura 23 centimetri di lato; è perciò più piccola di un normale foglio di carta dattilografica. Ma lo scriba che copiò questa tavoletta la divise in dodici colonne e, utilizzando caratteri minuti, riuscì a scrivere in questo spazio limitato più di cento versi di un poema eroico. Possiamo chiamarlo *Enmerkar e il signor d'Aratta*. Benché i personaggi e gli avvenimenti riferiti risalgano a circa cinquemila anni fa, questo poema rende un suono stranamente familiare ai nostri orecchi moderni, poiché evoca un incidente internazionale che fa pensare a certe tecniche (come la «guerra dei nervi») di *power-politics* del nostro tempo.

C'era una volta, racconta questo poema, tanti secoli prima che il nostro scriba – il copista del documento – nascesse, un famoso eroe sumero di nome Enmerkar, che regnava su Uruk, città della Mesopotamia del Sud, tra il Tigri e l'Eufrate. Lontano di là, verso l'est, nell'Iran, si trovava un'altra città chiamata Aratta [1]. Questa era separata da Uruk da sette catene di montagne e arroccata così in alto che era difficile accedervi. Era una città prospera, ricca di metalli e di pietre da taglio, materiali che precisamente facevano difetto alle terre basse e piatte della Mesopotamia dove si trovava la città di Enmerkar. Nessuna meraviglia, dunque, che quest'ultimo abbia gettato occhiate invidiose su Aratta e i suoi tesori. Ben deciso a impadronirsene, cominciò a scatenare una specie di «guerra dei nervi» contro i suoi abitanti e il loro re e riuscì tanto bene a scuotere il loro morale, che essi rinunziarono effettivamente alla propria indipendenza e si sottomisero.

Tutto ciò è narrato in quello stile nobile, fiorito e distaccato, carico di allusioni spesso enigmatiche, che è adoperato tradizionalmente dalla poesia epica del mondo intero. Il nostro poema si apre con un preambolo che canta la grandezza di Uruk e di Kullab (località situata sul territorio di Uruk o nelle sue immediate vicinanze), dall'origine dei tempi, e sottolinea la preminenza che il favore della dea Inanna doveva darle su Aratta. L'azione vera e propria comincia a questo punto.

Ecco – racconta il poeta – come Enmerkar, figlio del dio del sole Utu, avendo deciso di sottomettere Aratta, invochi la dea Inanna, sua sorella, pregandola di far sì che il popolo di Aratta gli consegni oro, argento, lapislazzuli e pietre preziose,

e come egli costruisca anche numerosi santuari e templi, tra i quali il più sacro di tutti è il tempio «marino» d'Enki a Eridu, l'Abzu:

Un giorno il re scelto da Inanna nel suo cuore santo,
Scelto nel paese di Shuba [2] da Inanna nel suo cuore santo,
Enmerkar, il figlio di Utu,
A sua sorella, la regina del buon...,
Alla santa Inanna rivolse una supplica:
«O mia sorella Inanna: per Uruk,
Fa' che gli abitanti di Aratta lavorino artisticamente l'oro e l'argento.
Che portino il nobile lapislazzuli estratto dalla roccia,
Che portino le pietre preziose e il nobile lapislazzuli.
D'Uruk, la terra sacra...,
Dalla casa d'Anshan, dove tu risiedi,
Che essi costruiscano i...
Del santo *gipar* [3] dove tu hai fissato la tua dimora,
Che il popolo d'Aratta orni artisticamente l'interno.
Io, io stesso ti offrirò allora delle preghiere...
Ma che Aratta si sottometta a Uruk,
Che gli abitanti d'Aratta,
Avendo portato giù dalle loro alte terre le pietre delle montagne,
Costruiscano per me la grande Cappella, erigano per me il gran Santuario,
Facciano sorgere per me il gran Santuario, il Santuario degli dei,
Eseguano a mio vantaggio i miei ordini sublimi a Kullab,
Mi costruiscano l'Abzu come una montagna scintillante,
Mi facciano brillare Eridu come un monte,
Mi facciano sorgere la grande Cappella dell'Abzu come una grotta.
E io, allorché uscendo dall'Abzu ripeterò i cantici,
Quando porterò da Eridu le leggi divine,
Quando farò espandere la nobile dignità di En come un...,
Quando porrò la corona sul mio capo in Uruk, in Kullab,
Possa il... della grande Cappella essere portato nel *gipar*,
Possa il... del *gipar* essere portato nella grande Cappella,
E che il popolo ammiri e approvi,
E che Utu contempli questo spettacolo con occhio gioioso!».

Inanna, dando ascolto alla supplica di Enmerkar, gli consiglia di cercare un araldo capace di attraversare le maestose montagne d'Anshan, che separano Uruk da Aratta. Dal canto suo gli promette che il popolo di Aratta si sottometterà a lui ed eseguirà tutti i lavori che egli desidera:

Colei che è... la delizia del santo dio An, la Regina che vigila sull'Alto-Paese,
La Signora il cui khol è Amaushumgalanna [4],
Inanna, la Regina di tutti i paesi,
Rispose a Enmerkar, il figlio di Utu:
«Vieni, Enmerkar, io ti darò un consiglio, segui il mio consiglio;
Io ti dirò una parola, ascolta,
Scegli un araldo facondo tra...,

Che le auguste parole dell'eloquente Inanna gli siano trasmesse in...
Fallo arrampicare allora sulle montagne...,
Fallo scendere dalle montagne...
Davanti al... d'Anshan,
Che egli si prostri come un giovane cantore.
Colpito di terrore dalle grandi montagne,
Cammini egli nella polvere.
Aratta si sottometterà a Uruk,
Gli abitanti di Aratta,
Avendo portato giù dalle loro alte terre le pietre delle montagne,
Costruiranno per te la grande Cappella, erigeranno per te il gran Santuario,
Faranno sorgere per te il gran Santuario, il Santuario degli dei,
Eseguiranno a tuo vantaggio i tuoi ordini sublimi a Kullab,
Ti costruiranno l'Abzu come una montagna scintillante,
Ti faranno brillare Eridu come un monte,
Ti faranno sorgere la grande Cappella dell'Abzu come una grotta.
E tu, allorché, uscendo dall'Abzu, ripeterai i cantici,
Quando porterai da Eridu le leggi divine,
Quando farai espandere la nobile dignità di En come un...,
Quando porrai la corona sul tuo capo a Uruk, a Kullab,
Il... della grande Cappella sarà portato nel *gipar*,
Il... del *gipar* sarà portato nella grande Cappella.
E il popolo ammirerà e approverà,
E Utu contemplerà questo spettacolo con occhio gioioso.
Gli abitanti di Aratta...

. . . .

Piegheranno le ginocchia davanti a te, come le pecore dell'Alto-Paese.
O santo 'petto' del Tempio, tu che avanzi come un Sol levante,
Tu che sei il suo alimentatore diletto,
O... Enmerkar, figlio di Utu, gloria a te!».

Enmerkar invia dunque un araldo col compito di avvertire il signore di Aratta che la sua città sarà saccheggiata e distrutta se lui stesso e il suo popolo non consegneranno l'oro e l'argento richiesto e non costruiranno e onoreranno il tempio di Enki:

Il re diede ascolto alla parola della santa Inanna,
scelse un araldo facondo tra...,
Gli trasmise le auguste parole dell'eloquente Inanna in...:
«Arrampicati sulle montagne...,
Scendi dalle montagne...,
Davanti al... d'Anshan,
Prostrati come un giovane cantore,
Colpito di terrore dalle grandi montagne,
Cammina nella polvere.
O araldo, rivolgiti al signore di Aratta e digli:
«Io farò fuggire gli abitanti di questa città come l'uccello... che abbandona il proprio albero,
Io li farò fuggire come un uccello sino al nido vicino,
Io renderò Aratta desolata come un luogo di...
Io coprirò di polvere, come una città spietatamente distrutta,

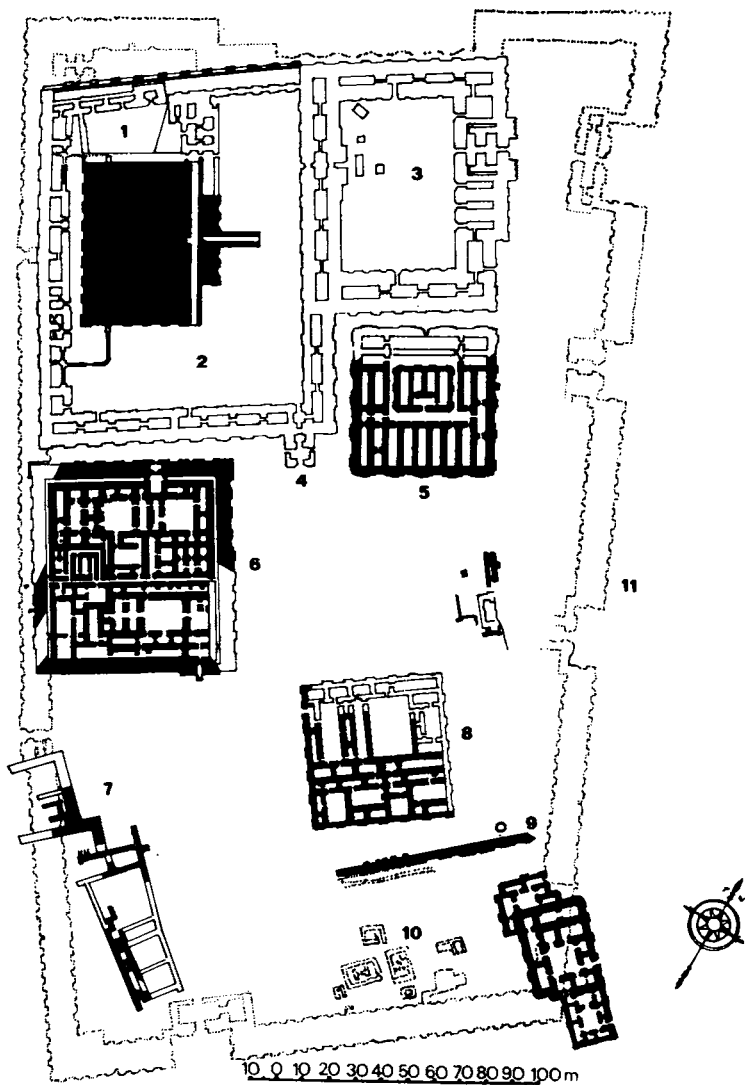



Fig. 4. Pianta del santuario di Inanna del tempo della III dinastia di Ur. 1. Tempio del dio-luna. 2. Tempio di Ur-Nammu. 3. Cortile del dio-luna. 4. Tempio dalla «terrazza sublime». 5. Tempio dell'«altissimo Principe». 6. Tempio di Bur-Sin. 7. Tempio alla dea Imtaba di Shulgi. 8. Palazzo del «Tempio-Montagna» di Ur-Nammu e Shulgi. 9. Pozzi. 10. Tombe reali. 11. Muro di cinta.

Aratta, questa dimora che Enki ha maledetta.
Sì, io distruggerò questo paese, come un paese che vien ridotto a niente.
Inanna si è levata in armi contro di essa.
Questa le aveva rivolto la sua parola, ma lei la respinge [5].
Come un mucchio di polvere, io accumulerò la polvere su di essa.
Quando essi avranno fatto... l'oro del suo minerale,
Forbito l'argento... dalla sua polvere,
Lavorato l'argento...,
Fissato i basti sopra gli asini della montagna,
Il... Tempio di Enlil, cadetto di Sumer,
Scelto dal signore Nudimmud [6] nel suo cuore santo,
Gli abitanti dell'Alto-Paese delle divine leggi pure me lo costruiranno,
Me lo faranno fiorire come il bosso,
Me lo faranno brillare come Utu quando esce dal *ganun* [7],
E me ne orneranno la soglia!».

Per impressionare ancor più il signore di Aratta l'araldo dovrà recitargli l'«incantesimo di Enki» di cui qui non traduciamo il testo. Esso riferisce come questo dio aveva posto fine all'«età dell'oro» del tempo in cui Enlil aveva l'impero universale sulla terra e sui suoi abitanti [8].

L'araldo, dunque, dopo aver traversato le sette montagne, giunge ad Aratta. Ripete fedelmente le dichiarazioni del suo padrone al re della città e gli chiede la risposta. Quest'ultimo, tuttavia, non accetta le imposizioni di Enmerkar.

L'araldo ascoltò la parola del suo re.
Durante la notte viaggiò al chiarore delle stelle,
Durante il giorno viaggiò in compagnia di Utu il Celeste,
Le auguste parole d'Inanna gli erano state riferite in...
Egli si inerpicò sulle montagne..., scese dalle montagne...
Davanti al... d'Anshan,
Si prostrò come un giovane cantore.
Colpito dal terrore per le grandi montagne,
Camminò nella polvere.
Superò cinque montagne, sei montagne, sette montagne.
Alzò gli occhi, si avvicinò ad Aratta.
Nel cortile del palazzo di Aratta egli pose gioiosamente il piede,
Proclamò la potenza del proprio re
E riferì con rispetto la parola uscitagli dal cuore.
L'araldo disse al signore di Aratta:
«Tuo padre, mio re, mi ha inviato a te,
Il re di Uruk, il re di Kullab, mi ha inviato a te».
«Il tuo re che ha detto, quali sono le sue parole?»
«Il mio re ecco quel che ha detto, ecco quali sono le sue parole.
Il mio re, degno della corona dalla sua nascita,
Il re di Uruk, il Dragone padrone di Sumer che... come un...,
L'ariete la cui forza principesca si estende sino alle cittadelle dell'Alto-Paese,
Il pastore che...,

Nato dalla Vacca fedele al cuore dell'Alto-Paese,
Enmerkar, il figlio di Utu, mi ha inviato a te.
Il mio re ecco ciò che ha detto:
'Io farò fuggire gli abitanti di questa città come l'uccello... che abbandona il suo albero,
Io li farò fuggire come un uccello sino al nido vicino;
Io renderò Aratta desolata come un luogo di...
Io coprirò di polvere, come una città spietatamente distrutta,
Aratta, questa dimora che Enki ha maledetta.
Sì, io distruggerò questo paese, come un paese che vien ridotto a niente.
Inanna si è levata in armi contro di essa.
Questa le aveva rivolto la sua parola, ma lei l'ha respinta.
Come un mucchio di polvere, io accumulerò la polvere su di essa.
Quando essi avranno fatto... l'oro del suo minerale,
Forbito l'argento... dalla sua polvere,
Lavorato l'argento...,
Fissato i basti sugli asini della montagna,
Il... Tempio di Enlil cadetto di Sumer,
Scelto dal signore Enki nel suo cuore santo,
Gli abitanti dell'Alto-Paese delle divine leggi pure me lo costruiranno,
Me lo faranno fiorire come il bosso,
Me lo faranno brillare come Utu quando esce dal *ganun*,
E me ne orneranno la soglia!'

. . . .

Ordina ora quel che io dovrò dire, in proposito,
All'uomo consacrato che porta la grande barba di lapislazzuli,
A colui del quale la Vacca potente... il paese delle divine leggi pure,
A colui il cui seme si è diffuso nella polvere di Aratta,
A colui che ha bevuto il latte alla mammella della Vacca fedele,
A colui che era degno di regnare su Kullab, paese di tutte le grandi leggi divine,
A Enmerkar, il figlio di Utu.
Io gli riferirò questa parola come una buona parola, in mezzo al tempio di Eanna,
Nel *gipar* che porta dei frutti come una pianta verdeggiante...,
Io la riferirò al mio re, il signore di Kullab».

Ma il signore di Aratta si rifiuta di cedere a Enmerkar, si proclama anche lui il protetto di Inanna: è stata lei, assicura, che lo ha posto sul trono di Aratta.

Dopo che egli così gli ebbe parlato, il signore d'Aratta rispose:
«O araldo, rivolgiti al tuo re, il signore di Kullab, e digli:
'Me, il Signore degno della mano pura,
Colei che è la reale... del cielo, la Regina del cielo e della terra,
La Signora di tutte le leggi divine, la santa Inanna,
Ha condotto ad Aratta, il paese delle pure leggi divine,
Mi ha fatto recintare la 'frontiera dell'Alto-Paese' come con una immensa porta.
Come dunque Aratta potrebbe sottomettersi a Uruk?'
No! Aratta non si sottomette a Uruk! Vaglielo a dire!».

Allora l'araldo l'informa che Inanna non è più con lui: ormai «Regina dell'Eanna a Uruk», ha promesso a Enmerkar la sottomissione di Aratta.

Quando egli ebbe così parlato,
L'araldo rispose al signore di Aratta:
«La grande Regina del cielo, che cavalca le formidabili leggi divine,
Che abita le montagne dell'Alto-Paese, del paese di Shuba,
Che perlustra l'Alto-Paese, il paese di Shuba,
Poiché il Signore mio re, che è il suo servitore,
Ha fatto di lei la 'Regina dell'Eanna'[9],
Il signore di Aratta si sottometterà!
Così ella gli ha detto nel palazzo di mattoni di Kullab».

Per non allungare troppo questo capitolo ci limitiamo a riassumere, senza tradurre alla lettera, il seguito del poema.

Il signore di Aratta, «costernato e grandemente afflitto», incarica l'araldo di indurre Enmerkar a far ricorso alle armi; egli preferirebbe, quanto a sé, una singolar tenzone tra due campioni designati ciascuno dal proprio campo. Nondimeno, egli prosegue, poiché Inanna ormai gli è contro, egli sarebbe pronto a sottomettersi a Enmerkar, alla sola condizione che quest'ultimo gl'inviasse delle grandi quantità di grano. L'araldo ritorna in tutta fretta a Uruk e, nel corso del colloquio, riferisce il messaggio a Enmerkar.

Prima di agire, Enmerkar compie parecchie operazioni misteriose, che sembrano far parte di un rituale. Poi, preso consiglio da Nidaba, dea della saggezza, gli fa caricare di grano le sue bestie da soma e ordina all'araldo di condurle ad Aratta e consegnarle al signore di questa città. Ma l'araldo porta nel tempo stesso un messaggio, nel quale Enmerkar, vantando la propria gloria e potenza, pretende dal signore d'Aratta della cornalina e del lapislazzuli.

Al suo giungere, l'araldo scarica il grano nel cortile del palazzo e consegna il messaggio affidatogli. Il popolo, esultante per l'arrivo del grano, è pronto a consegnare a Enmerkar la cornalina che desidera e a far costruire per lui i suoi templi dagli «Anziani». Ma il collerico signore d'Aratta, dopo aver vantato a sua volta la propria gloria e potenza, riprende per suo conto la richiesta rivoltagli da Enmerkar e, con gli stessi termini, esige da lui della cornalina e del lapislazzuli.

Sembra dal testo che, al ritorno dell'araldo, Enmerkar consulti l'oracolo; egli si serve specialmente nel suo disegno di una canna *sushima* che fa passare «dalla luce all'ombra» e «dall'ombra alla luce» e che alla fine riduce in pezzi. Poi

rimanda l'araldo ad Aratta; ma questa volta, per messaggio, gli invia il suo spettro. Pare che la vista di quest'ultimo abbia suscitato terrore nel signore di Aratta. Egli consulta il suo *shatammu* [10], dignitario della corte, e dopo aver evocato con amarezza la penosa situazione in cui pone lui e il suo popolo il disfavore di Inanna, sembra pronto a cedere a Enmerkar. Tuttavia si riprende e indirizza una seconda sfida a quest'ultimo. Tornando alla sua prima idea, propone un duello tra due campioni scelti ciascuno dalla sua parte. In tal modo «il più forte sarà conosciuto». La sfida, espressa in termini enigmatici, stabilisce che il combattente scelto non deve essere «né nero, né bianco, né giallo, né macchiettato» (ciò che potrebbe intendersi dell'uniforme del guerriero).

Latore di questa nuova sfida, l'araldo torna dunque a Uruk. Enmerkar gli ordina allora di ritornare ad Aratta, con un messaggio in tre punti. 1) Egli, Enmerkar, accetta la sfida del signore di Aratta: è pronto a mandare uno dei suoi uomini per combattere contro il campione del signore di Aratta; 2) Egli esige che il signore di Aratta accumuli per Inanna, a Uruk, oro, argento e pietre preziose; 3) Egli minaccia di nuovo Aratta di distruzione totale, se il suo signore e il suo popolo non portano «pietre della montagna» per costruire e decorare il santuario di Eridu.

Il passo che segue nel testo presenta un notevole interesse. Se ne è esatta l'interpretazione, esso indicherebbe in effetti che il nostro Enmerkar sarebbe stato, nell'opinione del poeta, il primo a scrivere su tavolette di argilla: avrebbe escogitato questo espediente per rimediare a una difficoltà di elocuzione che rendeva il suo araldo incapace di ripetere il messaggio (forse a causa della sua lunghezza?). Ma torniamo al racconto: l'araldo consegna dunque la tavoletta al signore di Aratta e attende la risposta. Sorpresa! il suddetto signore riceve improvvisamente aiuto da una fonte inaspettata: Ishkur, il dio sumerico della pioggia e dell'uragano, porta grano e fave selvatiche e li ammucchia davanti a lui. Il signore di Aratta riprende coraggio e avverte l'araldo di Enmerkar che Inanna non ha abbandonato «né la sua casa né il suo letto di Aratta» [11].

Dopo di che, essendo il testo del poema conservato solo in frammenti, diventa difficile cogliere il seguito degli avvenimenti. Una sola cosa sembra chiara: che il popolo di Aratta portò in sostanza oro, argento e lapislazzuli per Inanna a Uruk e li ammucchiò nel cortile dell'Eanna. Così termina il più

lungo racconto epico sumerico sinora scoperto, il primo del suo genere nella letteratura mondiale.

Il testo, come ho indicato all'inizio di questo capitolo, è stato ricostruito sulla base di una ventina di tavolette e di frammenti, tra cui di gran lunga la più importante è la tavoletta a dodici colonne del museo delle Antichità orientali d'Istanbul, che ho copiato nel 1946. Una dotta edizione del testo sumerico accompagnato dalla traduzione e da un commento critico è stata pubblicata nel 1952, nella collana di *Monographies* edita dall'University Museum di Filadelfia [12]. Tali pubblicazioni, destinate agli specialisti, non sono affatto accessibili al profano. Mi è parso che questi avrebbe potuto prender conoscenza con interesse di questo primitivo esempio di poesia eroica. Proprio per tale motivo ne ho estratti i pochi passi riportati qui sopra: essi avranno procurato al lettore un *contatto* con questo antico testo, ponendolo in grado di avvertire, nonostante le oscurità inerenti alla loro arcaicità, l'atmosfera, il tono, il sapore originale dei testi sumerici letterari.

V. GOVERNO

IL PRIMO PARLAMENTO

I primi sovrani di Sumer, per grandi che possano essere stati i loro successi di conquistatori, non erano tiranni interamente liberi dei loro atti, non erano monarchi assoluti. Sugl'interessi supremi dello Stato, specialmente sui problemi di guerra e di pace, consultavano i loro concittadini più importanti, riuniti in assemblea. Questo ricorso a istituzioni «democratiche», sin dal III millennio a.C., rappresenta un nuovo contributo di Sumer alla civiltà. Il fatto sorprenderà indubbiamente molti dei nostri contemporanei, convinti che la democrazia sia un'invenzione dell'Occidente e, per giunta, di data recente. Non dimentichiamo però che lo sviluppo sociale e spirituale dell'uomo, contrariamente a quanto superficialmente si crede, è spesso lento, tortuoso e difficile da seguire nel suo cammino: l'albero in pieno vigore può benissimo trovarsi separato dal seme originario per migliaia di chilometri o, come è qui il caso, da migliaia di anni. Quel che, comunque, non può non stupirci è che la culla della democrazia sia potuta essere precisamente questo Vicino Oriente così estraneo, a prima vista, all'idea di un simile regime. Ma quali sorprese non riserva all'archeologo la sua paziente fatica sin dall'inizio! Via via che il suo campo di scavo si fa più ampio e profondo, la «squadra del piccone e della pala» fa in questa parte del mondo le scoperte più inaspettate.

Quella di cui qui si tratta non rivelò, del resto, la sua importanza che dopo svariati anni di ricerche e di esami. Si tratta del «verbale» di un'assemblea politica contenuto in un poema il cui testo ci è oggi conosciuto da undici tavolette e frammenti. Quattro di essi erano stati copiati e pubblicati nel corso degli ultimi quarant'anni, ma senza che ci si rendesse conto del valore documentario di tale testo, in rapporto alla storia politica di Sumer. Esso si rivelò non prima del 1943, quando Thorkild Jacobsen diede alle stampe il suo studio sulla «democrazia primitiva». Anch'io ho avuto la fortuna di identi-

ficare e copiare, in seguito, gli altri sette frammenti a Istanbul e a Filadelfia e di potere così ricostruire integralmente il testo [1].

Verso l'anno 3000 a.C. il primo parlamento oggi conosciuto si riunì dunque in seduta solenne. Era composto, proprio come i nostri parlamenti moderni, di due camere: un Senato o Assemblea degli Anziani e una Camera bassa formata da tutti i cittadini atti alle armi. Si potrebbe credere di essere in Atene o all'epoca di Roma repubblicana! Eppure ci troviamo nel Vicino Oriente, due buoni millenni prima della nascita della democrazia greca. Ma sin d'allora Sumer, popolo creatore, poteva vantarsi di possedere numerose grandi città raggruppate attorno a edifici pubblici grandiosi e di fama universale. I suoi uomini d'affari avevano stretto attive relazioni commerciali per terra e per mare coi paesi circostanti; i suoi più validi pensatori avevano messo a punto un insieme di idee religiose che doveva essere accettato come il vangelo non solo a Sumer ma in gran parte dell'antico Vicino Oriente. I suoi poeti più dotati cantavano i loro dei, i loro eroi e i loro re con amore e fervore. Infine, per completare l'opera, i Sumeri avevano progressivamente elaborato un sistema di scrittura, impressa sull'argilla con l'ausilio di uno stilo di canna, che per la prima volta doveva consentire all'uomo di redigere gli annali permanenti dei suoi più piccoli atti e pensieri, delle sue speranze e dei suoi desideri, dei suoi giudizi e delle sue credenze. Nessuna meraviglia, quindi, che anche in campo politico i Sumeri abbiano conseguito importanti progressi.

Il parlamento di cui si fa menzione nel nostro testo non era stato convocato per un affare da nulla. Si trattava di una seduta straordinaria nel corso della quale le sue due camere dovevano scegliere tra ciò che noi oggi diremmo: «la pace a qualunque prezzo» e «la guerra e l'indipendenza». Vale la pena di precisare in quali circostanze si tenne questa memorabile seduta. Come la Grecia in epoca assai più recente, Sumer in questo III millennio a.C. risultava di un certo numero di città-stato che rivaleggiavano per l'egemonia. Una delle più importanti era Kish, che, secondo la leggenda sumerica, aveva ricevuto dal cielo la regalità, immediatamente dopo il «Diluvio» [2]. Senonché Uruk, un'altra città ben più a sud, dilatava la sua potenza e la sua influenza e minacciava seriamente la supremazia della rivale. Il re di Kish (nel poema, Agga) finì per avvertire il pericolo: minacciò di guerra gli abitanti di

Uruk se non lo riconoscessero come loro sovrano. Appunto in questo momento decisivo furono convocate le due assemblee di Uruk: l'Assemblea degli Anziani e quella dei cittadini validi.

È un poema epico a farci conoscere questo conflitto tra le due città sumeriche. Ne sono protagonisti Agga, ultimo sovrano della prima dinastia di Kish, e Gilgamesh, re di Uruk e «signore di Kullab» [3]. Il poema si apre con l'arrivo a Uruk degl'inviati di Agga, latori di un ultimatum. Prima di dare la sua risposta, Gilgamesh consulta l'«Assemblea degli Anziani della città», pregandola vivamente di non sottomettersi a Kish, ma di prendere le armi e battersi per la vittoria. I «senatori» però sono ben lontani dal condividere tali sentimenti: preferirebbero la sottomissione per avere la pace. Ma siffatta decisione non garba a Gilgamesh, che allora si presenta all'«Assemblea degli uomini della città» e torna a sostenere la sua causa. I membri di questa seconda assemblea decidono di combattere: niente sottomissione a Kish! Gilgamesh è raggiante e sembra pieno di fiducia nei risultati della lotta. Questa non durò che poco tempo: «ciò non prese cinque giorni – dice il poema, – ciò non prese dieci giorni». Agga assediò Uruk e ne terrorizzò gli abitanti. Il resto del poema non è molto chiaro: Gilgamesh, a quanto pare, finì per guadagnarsi l'amicizia di Agga e far togliere l'assedio senza bisogno di far ricorso alle armi.

Ecco il passo relativo al «parlamento» di Uruk; la traduzione è strettamente letterale, tuttavia un certo numero di versi, dal contenuto incomprensibile, è stato soppresso.

Gl'invitati di Agga, figlio di Enmebaraggesi,
Lasciarono Kish per recarsi da Gilgamesh, a Uruk.
Il signore Gilgamesh davanti agli Anziani della sua città
Portò l'affare, e domandò consiglio:
«Non sottomettiamoci alla casa di Kish, colpiamola con le nostre armi!».
L'Assemblea riunita degli Anziani della sua città
Rispose a Gilgamesh:
«Sottomettiamoci alla casa di Kish, non colpiamola con le nostre armi!».
Gilgamesh, il signore di Kullab,
Che compì eroiche gesta per la dea Inanna,
Non accettò affatto nel suo cuore le parole degli Anziani della città.
Una seconda volta Gilgamesh, il signore di Kullab,
Davanti ai combattenti della città portò l'affare e domandò consiglio:
«Non sottomettetevi alla casa di Kish! Colpiamola con le nostre armi!».
L'Assemblea riunita dei combattenti della città
Rispose a Gilgamesh:

«Non sottomettetevi alla casa di Kish! Colpiamola con le nostre armi!»
Allora Gilgamesh, il signore di Kullab,
A questo parere dei combattenti della sua città, esultò nel suo cuore, s'illuminò nella sua anima.

Il nostro poeta, come si vede, è dei più concisi: si contenta di menzionare il «parlamento» di Uruk e le sue due assemblee, senza scendere a particolari. Ci piacerebbe conoscere, per esempio, il numero dei rappresentanti di ciascun corpo e il modo in cui i «deputati» e i «senatori» venivano scelti. Poteva ognuno esporre la propria opinione ed essere certo di venire ascoltato? Com'era effettuato il collegamento tra le due assemblee? I parlamentari per esprimere il proprio parere seguivano un procedimento paragonabile alla nostra prassi del voto? C'era un presidente incaricato di guidare il dibattito e di prendere la parola in nome dell'assemblea, davanti al re? Il nobile e sereno linguaggio del poeta ci fa pensare che le manovre, gli intrighi di corridoio fossero già in atto presso questi veterani della politica. Lo Stato urbano di Uruk era manifestamente diviso in due campi opposti: esistevano un partito della guerra e un partito della pace. E piace immaginarsi che, dietro le quinte, molte riunioni dovettero aver luogo, assai simili in fondo a quelle che si tengono presso di noi nelle sale piene di fumo, prima che i *leaders* di ciascuna camera annunzino le decisioni finali e apparentemente unanimi.

Di tutte queste vecchie questioni, di tutti questi vecchi compromessi forse non troveremo mai traccia. C'è poca probabilità che un giorno o l'altro mettiamo la mano su cronache «storiche» relative alle epoche di Agga e di Gilgamesh, dato che alla loro epoca la scrittura era ancora del tutto sconosciuta, o appena inventata, o al suo primitivo stadio pittografico. Quanto al nostro poema epico è bene precisare che fu scritto su tavolette tanti secoli dopo gli incidenti che esso riferisce, probabilmente più di mille anni dopo la riunione del «congresso» di Uruk.

VI. GUERRA CIVILE

IL PRIMO STORIOGRAFO

Sumer, bisogna riconoscerlo, non ha dato uno storico veramente degno di questo nome. Certo nessuno dei suoi storiografi ha composto una storia quale noi oggi la concepiamo, vale a dire come una successione continua di eventi il cui svolgersi è retto da cause profonde, anch'esse sottoposte a leggi universali. Partendo da un punto di vista dogmatistico, imposto dalla sua particolare visione dell'universo, il Sumero considerava gli eventi storici come affacciantisi belli e pronti sulla scena del mondo. Credeva, per esempio, che il proprio paese, questo paese che egli vedeva pieno di città e di Stati prosperi, disseminato di villaggi e di fattorie, ricco già di tutto un sistema perfezionato di tecniche e di istituzioni politiche, religiose ed economiche, fosse stato sempre lo stesso, dall'origine dei tempi, ossia dal momento in cui gli dei avevano così progettato e stabilito. Senza dubbio non venne mai in mente ai più avveduti dei doti di Sumer l'idea che il loro paese fosse stato in passato una terra paludosa e desolata, dagli umili casali sparsi, e che solo lentamente fosse stato trasformato, di generazione in generazione, a prezzo di lotte e di sforzi incessanti, dalla tenace volontà degli uomini e dopo molteplici tentativi seguiti da tutta una serie di invenzioni e scoperte.

Definire gli oggetti e classificarli, risalire dal particolare al generale, questi procedimenti basilari dello spirito scientifico sono, per lo storico moderno, ovvie norme metodiche. Ma un siffatto modo di conoscenza era totalmente ignorato dai Sumeri. Per lo meno non figura mai nelle loro opere sotto forma esplicita e cosciente. È possibile constatarlo in parecchi settori. Sappiamo, per esempio, che gli scavi hanno portato alla luce una quantità di tavolette recanti liste di forme grammaticali. Ma se, in effetti, cataloghi del genere denotano una profonda conoscenza delle classificazioni della grammatica, in nessun luogo si è trovata traccia di una sola definizione, di una sola regola grammaticale. Parimenti, tra i numerosi documenti

matematici dissepolti (tavole, problemi e soluzioni) mai ci si è imbattuti nell'enunziato di una legge generale, di un assioma o di un teorema qualsiasi. Sono stati altresì ritrovati repertori di nomi di alberi, di piante, di animali e di minerali, compilati dai docenti sumeri di scienze naturali. Ma se il criterio di questi inventari ci rimane oscuro, è certo comunque che esso non derivava da una vera e propria comprensione o anche da un'intuizione delle leggi botaniche, zoologiche o mineralogiche. Quanto alle raccolte legislative – quei codici[1] che, riuniti, contenevano leggi particolari a centinaia –, nessuna di quelle a noi giunte formula un solo principio giuridico di ordine generale.

Per tornare alla storia, non si vede nulla, nelle compilazioni degli storiografi addetti al Tempio e al Palazzo, che somigli a una storia coerente, metodica ed esauriente.

In fondo, chi se ne potrebbe meravigliare? Non è poi da molto che la mente umana ha scoperto «l'arte di ben guidare il proprio pensiero e di ben ragionare sulle cose». Tuttavia è assai sorprendente che a Sumer non si trovi niente di affine al tipo di opere storiche tanto diffuso presso gli Ebrei e i Greci. I Sumeri crearono e coltivarono numerosi generi letterari (miti e racconti epici, inni e lamentazioni, saggi e proverbi) e si colgono qua e là, specialmente nelle epopee e nelle lamentazioni, alcuni dati storici. Ma non esiste un genere letterario propriamente storico. Gli unici documenti che potrebbero collegarvisi sono le iscrizioni votive delle statue, delle stele, dei coni, dei cilindri, dei vasi e delle tavolette. Per giunta sono brevi e nettamente influenzate dal desiderio di propiziarsi gli dei. In genere i fatti da esse riferiti son contemporanei e isolati. Alcune però si richiamano ad avvenimenti anteriori e rivelano un senso del particolare storico che, a quella data lontana (2400 a.C. circa), non ha equivalente nella letteratura mondiale.

Tutti i nostri «storici» primitivi, quelli almeno di cui abbiamo conoscenza, vivevano a Lagash, città meridionale di Sumer, che per più di un secolo, verso la metà del III millennio, svolse un ruolo politico e militare preponderante. Era la sede di un'attiva dinastia di sovrani, fondata da Ur-Nanshe. Essa ebbe lustro dal nipote Eannatum il conquistatore, che riuscì durante un breve periodo a farsi padrone di tutto il paese di Sumer (la famosa stele degli «Avvoltoi» fu eretta da lui: v. tavv. 11 e 12) e fu continuata dai regni di Enannatum,

suo fratello, e di Entemena, figlio del precedente. Poi la stella di Lagash impallidì e, dopo un'epoca di torbidi, finì per estinguersi sotto Urukagina, ottavo sovrano dopo Ur-Nanshe. Saggio riformatore, questo principe non poté tener testa all'ambizione del re di Umma, Lugalzaggisi, che lo sgominò prima di soccombere lui stesso sotto i colpi del grande Sargon di Accad (cfr. la tavola cronologica, pp. 240-41).

È la storia politica, o piuttosto il susseguirsi degli avvenimenti politici di questo periodo, dal regno di Ur-Nanshe a quello di Urukagina, che gli storiografi di Lagash ci ricostruiscono. I loro racconti sono tanto più preziosi in quanto verosimilmente questi personaggi erano degli archivisti addetti al Palazzo e al Tempio e dovevano avere accesso a delle notizie di prima mano sugli eventi che descrivevano.

Tra questi racconti uno soprattutto si distingue per abbondanza di particolari e chiarezza espositiva. Opera di uno degli archivisti di Entemena, racconta la riparazione del fossato-frontiera tra i territori di Lagash e di Umma, distrutto nel corso di un precedente combattimento tra le due città. Lo scriba, preoccupato di mostrare in quale contesto s'inserisca il fatto, ritenne necessario evocarne il retroscena politico. Senza dilungarsi, naturalmente, riferisce perciò certi episodi salienti della lotta tra Lagash e Umma, rifacendosi all'epoca più remota su cui possedeva ragguagli, vale a dire quella di Mesilim, re di Kish e sovrano di Sumer verso il 2600 a.C.

Nonostante questa lodevole intenzione, bisogna proprio dire che il suo racconto è lontano dal presentare il carattere di obiettività che ci si aspetterebbe da uno storico. Tutto il suo sforzo consiste nel far collimare lo svolgersi dei fatti con la spiegazione dettatagli a priori dalla sua visione teocratica del mondo. Di qui l'estrema originalità dello stile letterario di questa storia, in cui s'intrecciano inestricabilmente le gesta degli uomini e quelle degli dei. Di qui anche la difficoltà che incontriamo a sganciare i fatti reali dal loro contesto leggendario. Lo storico moderno deve quindi utilizzare questo genere di documenti con la massima cautela, integrando e confrontando i dati da esso forniti con quelli di altre fonti.

A titolo di esempio, in relazione alla storia politica di Sumer, ecco ciò che si può conservare dal testo del nostro archivista, una volta liberato dalla sua sovrastruttura teologica e dalla sua fraseologia politeistica.

Al tempo in cui Mesilim, re di Kish, regnava, almeno di

nome, su tutto il paese di Sumer, una lite di frontiera scoppiò tra le città-stato di Lagash e di Umma. Sovrano comune delle due città, Mesilim arbitrò la contesa e, in conformità al responso di Ishtaran (dio addetto a comporre le divergenze), delimitò la frontiera tra i due Stati ed eresse una stele commemorativa per segnarne il tracciato e prevenire nuove contestazioni.

Sembra che la decisione, indubbiamente accettata dalle due parti, abbia favorito Lagash. Pertanto qualche tempo dopo (l'epoca non è precisata, ma in base a talune indicazioni si collocherebbe poco prima che Ur-Nanshe fondasse la propria dinastia), Ush, *ensi*[2] di Umma, violò i termini dell'accordo, spezzò la stele di Mesilim e, varcata la frontiera, occupò il Guedinna, territorio semidesertico ma coltivabile appartenente a Lagash.

La contrada rimase in possesso delle genti di Umma sino all'epoca di Eannatum, nipote di Ur-Nanshe. Questo capo militare, reso potente dalle sue conquiste, riuscì in breve ad assumere il titolo di re di Kish e a rivendicare la sovranità sull'intero Sumer. Attaccò e vinse gli Ummaiti, impose un nuovo trattato confinario a Enakalli, allora *ensi* di Umma, fece scavare un fossato parallelo alla nuova frontiera onde assicurare la fertilità del Guedinna. Poi, a ricordo dell'evento, fece rialzare la vecchia stele di Mesilim ed erigerne parecchie altre a suo nome. Infine fece costruire nelle vicinanze un buon numero di edifici e santuari, che dedicò ai grandi dei sumeri. E, per eliminare ogni fonte di conflitti, lasciò incolta lungo il fossato-frontiera, in territorio ummita, una striscia di terra considerata come *no man's land*.

Senonché più tardi Eannatum, desideroso di placare in qualche modo gli Ummaiti, in un momento in cui cercava di estendere le proprie conquiste in altre direzioni, permise a costoro di sfruttare le campagne situate nel Guedinna e anche più a sud. A una condizione, però: che gli Ummaiti consegnassero ai funzionari di Lagash parte del raccolto in cambio del concesso usufrutto: il che assicurava a lui e ai suoi successori una cospicua entrata.

Fin qui l'archivista di Entemena ha esposto solo eventi del passato; d'ora in poi parlerà di vicende a lui contemporanee, delle quali anzi probabilmente fu testimonio.

Nonostante la schiacciante vittoria di Eannatum, non occorse agli Ummaiti più di una generazione per riprendere fiato, se non proprio per ritrovare la potenza di un tempo. Il loro capo

Ur-Lumma non riconobbe il vessatorio trattato concluso con Lagash e si rifiutò di versare il canone imposto da Eannatum a Umma. Inoltre fece prosciugare il fossato-frontiera, spezzare e bruciare le stele le cui iscrizioni l'irritavano, e distruggere persino gli edifici e i santuari da Eannatum innalzati per rendere sacra e inviolabile la linea di demarcazione. Ora era deciso a varcare il confine e penetrare nel Guedinna. Per assicurarsi la vittoria cercò e ottenne l'aiuto militare del sovrano straniero che regnava a nord di Sumer. I due eserciti si scontrarono in prossimità della frontiera: gli Ummaiti e i loro alleati guidati da Ur-Lumma in persona; i Lagashiti comandati da Entemena, il cui padre Eannatum doveva essere in quel tempo molto vecchio. Vinsero i Lagashiti. Ur-Lumma fuggì, incalzato da Entemena, e gran parte delle sue truppe, attirata in imboscate, fu massacrata.

Ma la vittoria di Entemena si rivelò effimera. Dopo la disfatta, e certo dopo la morte di Ur-Lumma, un nuovo nemico comparve nella persona di Il, il *sanga* [3] di Zabalam, città situata ai confini settentrionali di Umma. Abile tattico, questo personaggio aveva atteso la sua ora e, per intervenire, scelse il momento in cui Entemena era alle prese coi suoi avversari. Terminata la battaglia, attaccò Entemena vincitore, riportò un primo successo e penetrò profondamente nel territorio di Lagash. Incapace in seguito di mantenere le sue conquiste al sud della frontiera che separava Umma da Lagash, riuscì non di meno a diventare *ensi* di Umma. Da allora mostrò, verso le rivendicazioni di Lagash, quasi lo stesso disprezzo del suo predecessore. Svuotò il fossato-frontiera, indispensabile all'irrigazione dei campi e delle fattorie vicine e si limitò a pagare una frazione del canone imposto a Umma dal vecchio trattato di Eannatum. Allorché Entemena gl'inviò dei messaggeri per esigere una spiegazione, rispose rivendicando con arroganza l'intero territorio come suo feudo.

Il conflitto non fu regolato con le armi. Sembra invece che infine sia stato imposto un compromesso alle due parti da un terzo, probabilmente il sovrano del Nord. La decisione, a quanto pare, fu favorevole a Lagash, perché proprio il vecchio tracciato di Mesilim-Eannatum restò come confine tra Umma e Lagash. Per contro, non si parla più di una contropartita da versare dagli Ummaiti a saldo dei canoni non corrisposti a Lagash. Tanto meno sembra che gli Ummaiti siano stati obbli-

gati, per l'avvenire, al rifornimento idrico del Guedinna: compito affidato ai Lagashiti stessi.

Questi particolari storici, che segnano la lotta per il potere tra Lagash e Umma, son lontani dall'emergere con evidenza dal testo. Non risultano che dopo parecchie attente letture; inoltre bisogna leggere tra le righe e procedere per deduzione. Ci si renderà conto, leggendo la traduzione letterale riportata qui sotto, del trattamento cui va sottoposto un documento del genere per il recupero di quel che questi strani storiografi e cronisti di Sumer possono offrire di veramente storico.

Enlil, Re di tutto il paese, Padre di tutti gli dei, nel suo incrollabile decreto aveva delimitato la frontiera tra Ningirsu e Shara[4]. Mesilim, re di Kish, la tracciò sotto l'ispirazione del dio Ishtaran ed eresse una stele in questo luogo. Ma Ush, l'*ensi* di Umma, violando nel tempo stesso la decisione divina e la promessa umana, strappò la stele dalla frontiera e penetrò nella piana di Lagash.

Allora Ningirsu, il campione di Enlil, secondo la prescrizione di quest'ultimo, dichiarò guerra alle genti di Umma. Per ordine di Enlil, gettò su di essi la gran rete e accatastò a pile nella piana, qua e là, le loro spoglie; dopo di che Eannatum, *ensi* di Lagash, delimitò di nuovo la frontiera d'accordo con Enakalli, l'*ensi* di Umma: fece passare il fossato dal canale di Idnun alla piana del Guedinna; lungo il fossato collocò parecchie stele con iscrizioni; rimise al suo posto la stele di Mesilim. Però non si spinse nella piana di Umma. Edificò allora in questo luogo l'Imdubba di Ningirsu, il Namnunda-kigarra, nonché i tempietti di Enlil, Ninhursag, Ningirsu e Utu.

Inoltre, in virtù dell'accordo sul confine, gli Ummaiti poterono mangiare l'orzo della dea Nanshe e l'orzo di Ningirsu, sino alla concorrenza di un gur[5] per ciascun Ummaita e a esclusivo titolo d'interesse. Eannatum riscosse un'imposta su di essi e in tal modo si procurò un'entrata di 144.000 grandi-gur.

Poiché quest'orzo non era stato consegnato e Ur-Lumma, l'*ensi* di Umma, aveva prosciugato il fossato-frontiera di Ningirsu e il fossato-frontiera di Nanshe, ne aveva portato via e bruciato le stele, aveva distrutto i santuari degli dei già innalzati nel Namnunda-kigarra, ottenuto l'aiuto dei paesi stranieri e infine varcato il fossato-frontiera di Ningirsu, Eannatum combatté contro di lui nel campo di Ugigga, dove si trovano i campi e le fattorie di Ningirsu, ed Entemena, diletto figlio di Eannatum, lo sconfisse. Ur-Lumma prese allora la fuga, mentre Entemena inseguiva le forze ummaite fin dentro Umma; inoltre annientò (?) il corpo scelto di Ur-Lumma, sessanta soldati in tutto, sugli argini del canale di Lummagimunta. Quanto agli uomini di guerra di Umma, Entemena ne abbandonò i cadaveri nella pianura, insepolti perché fossero pasto degli uccelli e delle bestie feroci, e ammucchiò le loro spoglie in cinque luoghi diversi.

In quel tempo Il, gran sacerdote di Zabalam, devastava (?) il paese da Girsu[6] sino a Umma. Si arrogò il titolo di *ensi* di Umma, privò d'acqua il fossato-frontiera di Ningirsu, il fossato-frontiera di Nanshe, l'Imdubba di Ningirsu, il tratto di terra arabile facente parte del territorio di Girsu verso il Tigri, il Nammunda-kigarra di Ninhursag; inoltre

non versò che 3600 gur sull'orzo dovuto a Lagash. E quando Entemena, l'*ensi* di Lagash, inviò a più riprese i suoi uomini a Il a motivo di quel fossato-frontiera, Il, l'*ensi* di Umma, il saccheggiatore delle fattorie e dei campi, il latore della sinistra parola, dichiarò: «Il fossato-frontiera di Ningirsu e il fossato-frontiera di Nanshe sono miei». Anzi aggiunse: «Io farò valere la mia autorità dal tempio di Antasurra al tempio di Dimgal-Abzu». Ma Enlil e Ninhursag non glielo permisero affatto.

Entemena, l'*ensi* di Lagash, il cui nome era stato proclamato da Ningirsu, scavò dunque questo fossato-frontiera dal Tigri al canale di Ningirsu, secondo l'ordine di Nanshe, e lo riparò per il suo diletto re Ningirsu e la sua diletta regina Nanshe, dopo che ebbe costruito in mattoni le fondamenta del Namnunda-kigarra.

Possa Shulutula, dio personale di Entemena, l'*ensi* di Lagash, al quale Enlil ha dato lo scettro, al quale Enki ha dato la saggezza, al quale Nanshe si è affezionata in cuor suo, lui, il grande *ensi* di Ningirsu, l'uomo che ha ricevuto la parola degli dei, farsi avanti come intercessore al cospetto di Ningirsu e di Nanshe, per una lunga vita a favore di Entemena.

L'Ummaita, che per l'avvenire, in qualsiasi momento, varchi il fossato-frontiera di Ningirsu e il fossato-frontiera di Nanshe onde impadronirsi con la forza dei campi e delle fattorie, sia egli un Ummaita o uno straniero, Enlil lo annienti, Ningirsu, presolo nella sua grande rete, faccia pesare su di lui la sua mano possente, il suo piede possente, e i suoi sudditi, levatisi contro di lui, lo uccidano nel centro della città.

Questo testo, di un interesse così eccezionale, è stato trovato inciso in termini praticamente identici su due cilindri di argilla. Uno di essi è stato dissepolto presso Tello nel 1895, poi copiato e tradotto dal celebre François Thureau-Dangin, la cui personalità ha dominato per circa mezzo secolo. Il secondo appartiene alla Yale Babylonian Collection, che se l'è procurato per tramite di un antiquario. Il testo fu pubblicato nel 1920 da J.B. Nies e C. E. Keiser nel loro volume *Historical, Religious and Economic Texts*. Nel 1926 apparve, a proposito di questo documento, un importante articolo dell'eminente sumerologo Arno Poebel: era accompagnato da uno studio dettagliato sul suo stile e sul suo contenuto. Proprio e soprattutto su questo lavoro si basano la mia analisi e la mia traduzione.

VII. RIFORME SOCIALI

LA PRIMA RIDUZIONE D'IMPOSTE

Gli antichi «storici» di Sumer, fortunatamente per noi, non si sono contentati di evocare le guerre e le battaglie. A volte si sono occupati anche di fatti economici e sociali. Così un'iscrizione testimonia di riforme intese a eliminare gli abusi dei «vecchi tempi», commessi da una burocrazia odiosa e invadente. Il documento proviene dal Palazzo e fu redatto da uno degli archivisti del re Urukagina, uomo nuovo, portato al potere dal popolo dopo il rovesciamento dell'antica dinastia di Ur-Nanshe. Ma, per meglio apprezzare il testo in questione, è indispensabile avere almeno un'idea sommaria del retroscena politico e sociale in cui si inseriscono i fatti riportati.

La città-stato di Lagash nel III millennio a.C. comprendeva, oltre la capitale, un piccolo gruppo di prosperi villaggi raccolti ciascuno attorno a un tempio. Come le altre città sumeriche, Lagash aveva per sovrano il re che governava sull'insieme di Sumer, ma di fatto era retta dall'*ensi* [1], rappresentante temporale del dio tutelare, al quale la tradizione religiosa attribuiva la fondazione della città. Le circostanze precise in cui i primi *ensi* giunsero al potere restano incerte; può darsi che siano stati scelti dagli uomini liberi della città, forse dietro consiglio degli amministratori del Tempio, i *sanga*, il cui ruolo politico appare determinante. Ad ogni modo la carica col tempo divenne ereditaria. Gli *ensi*, fattisi potenti, tendevano allora per ambizione ad accrescere il proprio potere e le proprie ricchezze a spese del Tempio; e ciò provocava conflitti tra quest'ultimo e il Palazzo.

Nel complesso gli abitanti di Lagash erano fittavoli e allevatori, battellieri e pescatori, negozianti e artigiani. La vita economica della città era regolata da un sistema misto: in parte «socialista» e guidato, in parte «capitalista» e libero. Il suolo in teoria apparteneva al dio della città o probabilmente al Tempio che l'amministrava nell'interesse di tutti i cittadini, ma di fatto, se il personale del Tempio possedeva un'aliquota

importante delle terre che dava in affitto a dei mezzadri, gran parte di queste era proprietà di privati. Persino i poveri possedevano qualche fattoria, qualche giardino, una casa e del bestiame. La manutenzione del sistema irrigatorio, così essenziale in quel paese desertico alla vita della popolazione, doveva essere assicurata comunitariamente. Ma sotto altri aspetti l'economia era relativamente libera da ogni pastoia. La ricchezza e la povertà, il successo e il fallimento dipendevano in larga misura dalle iniziative e dagli sforzi individuali. I più industriosi tra gli artigiani vendevano i prodotti di loro fabbricazione al mercato libero della città. Commercianti viaggianti alimentavano per terra o per mare un fiorente traffico con gli Stati vicini e non c'è dubbio che tra essi vi fossero più privati che rappresentanti del Tempio. I cittadini di Lagash avevano una coscienza assai viva dei propri diritti e diffidavano di ogni intervento governativo capace di attentare alla libertà dei loro affari e delle loro persone. Proprio questa libertà, da essi giudicata il primo dei beni, gli abitanti di Lagash avevano perduta, secondo il nostro antico documento, durante gli anni antecedenti al regno di Urukagina.

Nessun cenno ci vien fatto delle circostanze che avevano portato a questo stato d'illegalità e di oppressione. Possiamo però supporre che siffatta situazione fosse imputabile alle forze economiche e politiche su cui si reggeva il regime autoritario instaurato da Ur-Nanshe e dai suoi successori. Alcuni di questi sovrani, che diedero prova di un'ambizione smisurata sia per se stessi che per il proprio Stato, si erano lanciati in guerre «imperialistiche» e in conquiste sanguinose. Avevano, qualche volta, riportato notevoli successi e durante un breve periodo, come si è visto nel precedente capitolo, uno di loro aveva anzi esteso il suo dominio sull'insieme di Sumer e persino su parecchie regioni vicine. Ma le prime vittorie furono senza domani. In meno di un secolo Lagash fu riportata alle sue primitive frontiere e alla sua situazione iniziale. Allorché Urukagina salì sul trono, la città era così debole da risultare una preda pronta per la sua implacabile nemica del Nord, Umma.

Proprio nel corso di queste guerre crudeli e dei loro strascichi disastrosi gli abitanti di Lagash avevano perduto la libertà. I signori della città, allo scopo di arruolare eserciti e fornirli di armi e di equipaggiamento, avevano ritenuto necessario ledere i diritti degli individui, accrescere il gettito delle imposte, addirittura metter le mani sul patrimonio del Tempio. Finché

il paese fu in guerra, essi non incontrarono opposizione. La guerra aveva fatto passare tutte le leve del comando nelle mani degli uomini del Palazzo. Tornata la pace, questi si mostrarono poco inclini a lasciare posti e privilegi tanto redditizi. Infatti i nostri antichi burocrati avevano trovato il mezzo di moltiplicare i cespiti del reddito, le entrate di bilancio, le tasse e le imposte in misura tale da fare invidia ai loro colleghi moderni.

Bisogna ammirare questi procedimenti escogitati a Sumer circa quattromilacinquecento anni fa? Vediamo piuttosto quel che ne dice l'antico «storico», il quale c'informa:

L'ispettore dei battellieri colpiva i battellieri. L'ispettore del bestiame colpiva il bestiame sia grosso che minuto. L'ispettore delle pescherie colpiva i prodotti della pesca. Quando un cittadino portava una pecora al Palazzo per farla tosare, doveva pagare cinque sicli [2] se la lana era bianca. Se un uomo divorziava dalla moglie, l'*ensi* riceveva cinque sicli, uno il visir e un altro l'intendente del Palazzo. Quanto al Tempio e ai suoi beni, l'*ensi* se li era appropriati. «I buoi degli dei – dice testualmente il narratore – lavoravano i riquadri di cipolle dell'*ensi*; i riquadri di cipolle e di cetrioli dell'*ensi* occupavano i migliori terreni del dio». I dignitari più venerandi del Tempio, tra gli altri i *sanga*, si vedevano confiscare un gran numero dei propri asini e dei propri buoi e una gran quantità del proprio grano. La morte stessa era passibile di tasse e d'imposte. Quando si trasportava un morto al cimitero, si trovavano sempre dei funzionari o dei parassiti sul posto per spillare alle famiglie in lutto quanto si poteva di orzo, pane, birra e beni mobili di vario genere. Da un capo all'altro dello Stato, osserva con amarezza il nostro cronista, vi erano esattori. In queste condizioni non stupisce affatto che il Palazzo prosperasse. Le sue terre e i suoi beni formavano un vasto, ininterrotto dominio. Il testo dice letteralmente: «Le case dell'*ensi* e i campi *dell'ensi*, le case dell'harem del Palazzo e i campi dell'harem del Palazzo, le case della famiglia del Palazzo e i campi della famiglia del Palazzo si pigiavano gli uni a ridosso degli altri».

Tale era il miserevole stato sociale e politico di Lagash, allorché – secondo il nostro cronista – apparve sulla scena un nuovo *ensi*, a nome Urukagina. A lui spetta l'onore di aver ripristinato la giustizia e la libertà per i cittadini oppressi. Egli sostituì l'ispettore dei battellieri, l'ispettore delle pesche-

rie, l'esattore dell'imposta sulla tosatura delle pecore bianche. Quando un uomo divorziava dalla moglie, quando un profumiere fabbricava un unguento, né l'*ensi* né il visir né l'ispettore del Palazzo riscossero più nulla. Quando si trasportava un morto al cimitero, i dignitari ricevettero, dei beni del defunto, una parte assai meno consistente che per l'innanzi, in certi casi meno della metà. Adesso si rispettavano i beni del Tempio. E, da un'estremità all'altra del paese, assicura questa volta il nostro «storico», «non esistevano più esattori». Egli, Urukagina, aveva «instaurato la libertà» degli abitanti di Lagash.

La destituzione degli esattori onnipotenti e dei dignitari parassiti non fu la sola misura di Urukagina. Egli pose fine allo sfruttamento e ai maltrattamenti di cui erano oggetto i poveri da parte dei ricchi. Un esempio spiega il mutamento sopravvenuto: «La casa di un uomo di poco conto era vicina a quella di un uomo 'importante' e l'uomo 'importante' gli diceva: 'Voglio acquistarla'. Se all'uomo 'importante' sul punto di acquistarla l'uomo di poco conto diceva: 'Pagami il prezzo che io ritengo ragionevole' e allora l'uomo 'importante' non l'acquistava, quest'uomo 'importante' non doveva vendicarsi dell'uomo di poco conto».

Urukagina sgombrò inoltre la città dagli usurai, dai ladri e dai criminali. Lo dimostra questo esempio: «Se il figlio di un povero attrezzasse uno stagno per pescarvi, nessuno ora gli porterebbe via il pesce». Nessun dignitario ricco osava più, come prima, sconfinare nel giardino della madre di un povero, spogliarne gli alberi, portarne via i frutti. Urukagina concluse un patto con Ningirsu, il dio di Lagash, specificando che egli non avrebbe permesso che le vedove e gli orfani fossero vittime degli «uomini potenti».

Queste riforme furono inefficaci e inutili? Furono inadeguate? Certo non valsero a riportare la vittoria e a ridare la sua potenza a Lagash. Urukagina e la sua riforma furono presto spazzati dal vento. Come tanti altri riformatori, sembra che egli sia apparso troppo tardi, con un programma troppo limitato. Il suo regno durò meno di un decennio; ma dalla disfatta inflittale da Lugalzaggisi, l'ambizioso re di Umma, gran rivale del Nord, Lagash non doveva più riprendersi.

Le riforme di Urukagina e le loro ripercussioni sociali fecero ugualmente una profonda impressione ai nostri antichi «storici». È stato scoperto il testo dei documenti che le riferiscono in quattro versioni, e con qualche variante, su tre coni e una

placca ovale di argilla. Questi furono tutti tratti alla luce da alcuni archeologi francesi a Tello (Girsu) nel 1878, poi copiati e tradotti per la prima volta da François Thureau-Dangin. La nostra interpretazione delle riforme di Urukagina si basa su una traduzione ancora inedita del documento eseguita da Arno Poebel.

VIII. CODICI DI LEGGI

IL PRIMO «MOSÈ»

Sino al 1947 il più antico codice di leggi portato alla luce era quello di Hammurabi, il famoso re semita il cui regno ha inizio verso il 1800 a.C. Redatto in caratteri cuneiformi e in lingua babilonese, esso contiene, intercalato tra un prologo trionfalistico e un epilogo colmo di maledizioni per i violatori, un testo di circa trecento leggi. La stele di diorite che reca l'iscrizione si erge ora, solenne e impressionante, al Louvre. Per il numero delle leggi enunziate, la loro precisione, l'eccellente stato di conservazione della stele, il codice di Hammurabi rimane il documento giuridico più importante che si possegga sulla civiltà mesopotamica. Ma non è il più antico. Un altro, promulgato dal re Lipit-Ishtar e scoperto nel 1947, lo precede di oltre un secolo e mezzo.

Questo codice, il cui testo è stato ritrovato non su una stele ma su una tavoletta di argilla seccata al sole, è scritto in caratteri cuneiformi e in lingua sumerica. La tavoletta, dissepolta sin dagli inizi di questo secolo, non era stata né identificata né pubblicata. Fu Francis Steele, allora conservatore aggiunto all'University Museum di Pennsylvania, a ricostruirla e tradurla nel 1947-1948. Si compone di un prologo, di un epilogo e di un numero imprecisabile di leggi, di cui trentasette interamente o parzialmente conservate.

Lipit-Ishtar non doveva però conservare a lungo il glorioso titolo di primo legislatore del mondo. Nel 1948 Taha Baqir, conservatore del museo d'Iraq a Bagdad, che esplorava il sito, allora ignoto, di Tell-Harmal, scoprì due tavolette che, come si accertò, contenevano il testo di un codice. Come quello di Hammurabi, le tavolette erano scritte in lingua babilonese. Esse vennero studiate e copiate lo stesso anno dal noto assiriologo Albrecht Goetze. Nel breve prologo (manca l'epilogo) si era creduto in un primo tempo di trovar menzione di un re chiamato Bilalama, che sarebbe vissuto circa settant'anni prima di Lipit-Ishtar: questo nuovo codice ebbe quindi attribuito il

privilegio dell'anzianità. Oggi però sappiamo che non è di molto anteriore a quello di Hammurabi. Checché ne sia, io ebbi nel 1952 la fortuna di copiare e tradurre, in circostanze che preciserò, una tavoletta il cui testo riproduceva in parte quello di un codice promulgato dal re sumero Ur-Nammu. Questo sovrano, che fondò la III dinastia di Ur, oggi ben conosciuta, iniziò il suo regno, secondo le datazioni più basse, verso il 2100 a.C., ossia quasi tre secoli prima del re babilonese Hammurabi. La tavoletta di Ur-Nammu appartiene all'importante raccolta del museo delle Antichità orientali d'Istanbul, dove trascorsi l'anno scolastico 1951-1952 come *Fulbright Professor* [1]. Senza dubbio avrei allora completamente trascurato questa famosa tavoletta, se non avessi ricevuto una lettera di F. R. Kraus, attualmente professore di epigrafia mesopotamica all'università di Leyda. Avevo incontrato Kraus alcuni anni prima, durante le mie prime ricerche in quello stesso museo turco di cui egli allora era conservatore. Venuto a sapere che mi trovavo di nuovo a Istanbul, mi scrisse una lettera in cui si fondevano ricordi personali e progetti concernenti la nostra comune professione. Mi segnalava di aver trovato, mentre era amministratore del museo, due frammenti di una tavoletta sumerica ricoperti di testi giuridici, frammenti dei quali aveva eseguito il raccordo. Dopo di che aveva catalogato la tavoletta così ottenuta col numero 3191 della collezione di Nippur. Poteva darsi, aggiungeva, che io fossi interessato al suo contenuto.

Siccome le tavolette «giuridiche» sono estremamente rare, feci subito portare il numero 3191 sul mio tavolo di lavoro. Era una tavoletta seccata al sole, di colore bruno chiaro e misurante 10 centimetri per 20. I caratteri erano distrutti per più della metà e quel che restava mi pareva sulle prime disperatamente incomprensibile. Senonché, dopo alcuni giorni di accanito lavoro, il suo contenuto cominciò a chiarirsi e a prender forma: mi resi conto, non senza emozione, di avere tra le mani una copia del più antico codice legislativo del mondo.

La tavoletta era stata divisa dallo scriba in otto colonne, quattro sul recto e quattro sul verso. Ciascuna conteneva circa quarantacinque piccoli scomparti ricoperti di linee, di cui la metà leggibile. Il resto conteneva un lungo prologo solo in parte comprensibile a causa delle tante lacune del testo. Eccolo brevemente riassunto:

Quando fu creato il mondo e decisa la sorte di Sumer e della città di Ur, i due principali dei sumerici An ed Enlil nominarono re di Ur il dio della luna Nanna. Questi a sua volta scelse Ur-Nammu quale suo rappresentante terreno per governare Sumer ed Ur. Le prime decisioni del nuovo capo ebbero lo scopo di garantire la sicurezza politica e militare del paese. Egli giudicò necessario entrare in guerra contro il vicino Stato di Lagash che cominciava a ingrandirsi a spese di Ur. Vinse e mise a morte Namhani, il sovrano di Lagash; poi, forte dell'aiuto di Nanna, re della città, ristabilì le primitive frontiere di Ur.

Allora venne il momento di dedicarsi agli affari interni e promuovere delle riforme sociali o morali. Destituì i frodatori e i prevaricatori o, come il codice li definisce, i «rapaci», che si appropriavano dei buoi, delle pecore e degli asini dei cittadini. Fissò un complesso di pesi e misure onesti e invariabili. Vigilò a che «l'orfano non divenisse preda del ricco, la vedova preda del potente, l'uomo di un siclo preda dell'uomo di una mina» [2]. Il passo che riproduceva e giustificava le leggi enunziate nel seguito del documento è andato distrutto. Indubbiamente spiegava che esse tendevano a far regnare la giustizia e assicurare il benessere della popolazione.

Queste leggi probabilmente erano segnate nel verso della tavoletta. Sono talmente danneggiate che solo il contenuto di cinque di esse può venir ricostruito con una certa probabilità. Una sembra supporre la «prova dell'acqua», un'ordalia; una seconda tratta del ritorno di uno schiavo presso il suo padrone. Ma le altre tre, per quanto frammentarie e poco leggibili, sono di un'importanza del tutto speciale per la storia dell'evoluzione sociale e spirituale dell'umanità: dimostrano, infatti, che anche duemila anni a.C. la ferrea legge «occhio per occhio, dente per dente», che vigeva ancora in larga misura presso gli Ebrei in epoca ben più tarda, in Ur aveva già fatto posto a una prassi giuridica più umana, in cui le ammende venivano sostituite alle punizioni corporali. Data la loro importanza storica queste tre leggi meritano di essere riportate nella stessa lingua in cui furono redatte. Ecco dunque il testo sumerico, trascritto mediante il nostro alfabeto e accompagnato dalla traduzione letterale:

tukum-bi	Se
(lu-lu-ra	(un uomo a un uomo,
gish-...ta)	con un arnese-...)

...-a-ni	suo...
gir in-kud	ha tagliato il piede:
10-gin-ku-babbar	10 sicli d'argento
i-la-e	egli dovrà pagare.
tukum-bi	Se
lu-lu-ra	un uomo a un uomo
gish-tukul-ta	con un'arma
gir-pad-du	l'osso
al-mu-ra-ni	di...
in-zi-ir	ha rotto:
1-ma-na-ku-babbar	1 mina d'argento
i-la-e	egli dovrà pagare.
tukum-bi	Se
lu-lu-ra	un uomo a un uomo
geshpu-ta	con uno strumento *geshpu*
ha-...in-kud	ha tagliato il naso (?):
2/3-ma-na-ku-babbar	2/3 di mina d'argento
i-la-e	egli dovrà pagare.

Per quanto tempo Ur-Nammu conserverà il rango di primo legislatore del mondo? In base a certi indizi pare che altri legislatori siano esistiti a Sumer molto prima di lui. Presto o tardi qualche nuovo ricercatore s'imbatterà nella copia di altri codici: che saranno, questa volta, forse i più antichi che l'umanità abbia conosciuti.

IX. GIUSTIZIA

LA PRIMA SENTENZA DI TRIBUNALE

La legge e la giustizia erano concetti fondamentali nell'antico Sumer; sia in teoria che in pratica la vita sociale ed economica sumerica ne era imbevuta. Durante il secolo scorso gli archeologi trassero alla luce migliaia di tavolette di argilla contenenti ogni specie di documenti di ordine giuridico: contratti, atti, testamenti, effetti all'ordine, ricevute, sentenze dei tribunali. Presso i Sumeri lo studente provetto dedicava gran parte del suo tempo allo studio delle leggi e si allenava regolarmente sia alla pratica di una terminologia altamente specifica sia alla trascrizione dei codici legali e delle sentenze che avevano fatto giurisprudenza. Il testo integrale di una di queste sentenze è stato pubblicato nel 1950. È così importante e l'affare su cui verte così strano che vale la pena di soffermarvisi: si potrebbe quasi parlare, in termini da romanzo poliziesco, di «Il caso della donna che non ha parlato».

Un omicidio era stato, dunque, commesso nel paese di Sumer un certo giorno di un anno che va situato verso il 1850 a.C. Tre uomini – un barbiere, un giardiniere e un altro individuo di mestiere sconosciuto – avevano ucciso un dignitario del Tempio a nome Lu-Inanna. Gli assassini inspiegabilmente informarono la moglie della vittima, una certa Nin-dada, che suo marito era stato ucciso. Assai stranamente essa mantenne il segreto e non informò le autorità.

Ma la giustizia aveva il braccio lungo anche a quei tempi, per lo meno nel paese altamente civile di Sumer. Il delitto fu denunziato al re Ur-Ninurta, nella sua capitale Isin, e questi portò l'affare davanti all'assemblea dei cittadini che fungeva da tribunale, a Nippur.

In quest'assemblea nove individui si alzarono per chiedere la condanna degl'imputati, sostenendo che non solo i tre assassini ma anche la donna dovevano essere giustiziati. Certo pensavano che, avendo questa taciuto dopo aver saputo del delitto, poteva essere ritenuta *complice dopo il fatto*. Ma due

dell'assemblea presero le difese della donna, sostenendo che costei non aveva partecipato all'omicidio e, di conseguenza, non doveva essere punita. I membri del tribunale aderirono alla tesi della difesa e dichiararono che la donna aveva avuto le sue ragioni per tacere: infatti, a quanto sembrava, il marito aveva mancato al dovere di aiutarla nelle sue necessità. Secondo il verdetto conclusivo «la punizione di quelli che avevano effettivamente ucciso doveva essere sufficiente»: e solo i tre uomini furono condannati.

Il resoconto di questo processo penale fu scoperto su una tavoletta di argilla, redatta in lingua sumerica, nel corso di una campagna di scavi organizzata in comune dall'Oriental Institute dell'università di Chicago e dall'University Museum di Filadelfia. Thorkild Jacobsen e io stesso lo studiammo e lo traducemmo. Il significato di certe parole e di certe espressioni rimane dubbio, ma il senso generale del testo ha molte probabilità di essere esatto. Un angolo della tavoletta era rovinato, ma è stato possibile ricostruire le righe mancanti grazie a un piccolo frammento di un'altra copia, scoperta a Nippur da una precedente spedizione dell'University Museum. Il fatto che due copie di questo medesimo verbale siano state ritrovate dimostra che la sentenza dell'Assemblea di Nippur sul caso della «donna silenziosa» era conosciuta in tutti gli ambienti giuridici di Sumer e faceva giurisprudenza al pari di una sentenza delle nostre corti d'appello.

Ecco il documento:

Nanna-sig, figlio di Lu-Sin; Ku-Enlil, figlio di Ku-Nanna, barbiere, ed Enlil-ennam, schiavo di Adda-kalla, giardiniere, assassinarono Lu-Inanna, figlio di Lugal-apindu, sacerdote-*nuesh*.

Dopo che Lu-Inanna, figlio di Lugal-apindu, fu assassinato, essi dissero a Nin-dada, figlia di Lu-Ninurta, moglie di Lu-Inanna, che suo marito era stato ucciso.

Nin-dada, figlia di Lu-Ninurta, non aprì bocca, le sue labbra restarono sigillate.

L'affare fu allora portato davanti al Re a Isin, e il re Ur-Ninurta ordinò che la questione fosse esaminata nell'Assemblea di Nippur.

Ivi Ur-gula, figlio di Lugal...; Dudu, cacciatore di uccelli; Ali-ellati, l'affrancato; Buzu, figlio di Lu-Sin; Eluti, figlio di ...-Ea; Shesh-kalla, facchino (?); Lugal-kan, giardiniere; Lugal-azida, figlio di Sin-andul, e Shesh-kalla, figlio di Shara-..., si presentarono all'Assemblea e dissero:

«Coloro che hanno ucciso un uomo non son degni di vivere. Questi tre uomini e questa donna dovrebbero essere uccisi davanti alla casa di Lu-Inanna, figlio di Lugal-apindu, il sacerdote-*nuesh*».

Allora Shu...-lilum, funzionario... di Ninurta, e Ubar-Sin, giardiniere, si presentarono all'Assemblea e dissero:

«D'accordo sul fatto che il marito di Nin-dada, figlia di Lu-Ninurta, sia stato assassinato. Ma che cosa (?) ha fatto (?) la donna per essere messa a morte?».

Allora i membri dell'Assemblea di Nippur replicarono a quelli e dissero:

«Una moglie, alla quale il marito non dava possibilità di vivere (?), ammesso che abbia conosciuto i nemici di suo marito e che, ad avvenuta uccisione del marito, abbia appreso che suo marito era stato ucciso, perché non avrebbe dovuto tacere (?) a proposito (?) di lui? La punizione di quelli (?) che hanno effettivamente ucciso dovrebbe bastare».

In conformità alla decisione (?) dell'Assemblea di Nippur, Nanna-sig, figlio di Lu-Sin; Ku-Enlil, figlio di Ku-Nanna, barbiere, ed Enlil-ennam, schiavo di Adda-kalla, giardiniere, furono essi soli consegnati al boia per essere giustiziati.

Ecco un affare esaminato dall'Assemblea di Nippur.

Eseguita questa traduzione [1], ci parve interessante confrontare il verdetto sumerico con la sentenza che avrebbe pronunziata un tribunale moderno in un caso del genere. Mandammo perciò questa traduzione al compianto Owen J. Roberts, allora decano della Facoltà di legge dell'università di Pennsylvania (era stato giudice della Corte suprema degli Stati Uniti dal 1930 al 1945), chiedendogli la sua opinione. La sua risposta fu di un grande interesse. In un simile caso – egli dava per certo – i giudici odierni sarebbero stati d'accordo con gli antichi giudici sumeri e il verdetto sarebbe stato identico. Ecco le sue parole: «Secondo la nostra legge, la moglie non sarebbe ritenuta colpevole di complicità dopo il fatto. Un complice dopo il fatto non solo deve sapere che il delitto è stato commesso, ma altresì accogliere, sollevare, confortare o assistere il criminale».

X. MEDICINA

LA PRIMA FARMACOPEA

Un anonimo medico di Sumer, che viveva nello scorcio del III millennio a.C., decise un giorno di riunire e fissare per scritto, a vantaggio dei colleghi e degli alunni, le sue più preziose prescrizioni. Preparò una tavoletta di argilla umida di circa 16 centimetri in lunghezza e 9,5 in larghezza, tagliò a ugnatura l'estremità di un calamo e segnò nei caratteri cuneiformi del suo tempo i nomi di una dozzina dei suoi rimedi preferiti. Questo documento di argilla, il più vecchio «manuale» di medicina conosciuto, giaceva sepolto nelle rovine di Nippur da oltre quattromila anni, quando venne tratto alla luce da una spedizione archeologica e portato all'University Museum di Filadelfia.

Io ne appresi l'esistenza da una pubblicazione del mio predecessore all'University Museum, il professore Léon Legrain, *curator emeritus* del dipartimento babilonese. In un articolo del Bollettino dell'University Museum (1940) dal titolo «L'antica farmacia di Nippur», si era strenuamente dedicato alla traduzione della tavoletta. Ma con tutta evidenza questo compito superava la competenza del semplice assiriologo. L'iscrizione era redatta in termini così tecnici e specialistici che s'imponeva la collaborazione di uno storico delle scienze e, più particolarmente, della chimica. A me, divenuto conservatore delle collezioni di tavolette dell'University Museum, capitò svariate volte di andare con impazienza all'armadio dove si trovava la tavoletta e di portarla sul mio scrittoio per studiarla. Ebbi spesso la tentazione di provarmi a tradurne il contenuto. Per fortuna non cedetti. Dieci, venti volte la rimisi al suo posto, in attesa del momento propizio.

Un sabato mattina – si era nella primavera del 1953 – un giovane si presentò nel mio ufficio. Si chiamava Martin Levey ed era chimico a Filadelfia. Aveva da poco sostenuto una tesi sulla Storia delle Scienze e mi domandò se poteva aiutare a tradurre alcune tavolette il cui testo avesse attinenza al suo

ramo specifico. Era per me l'occasione buona. Trassi ancora una volta la tavoletta dall'armadio, deciso a non riporvela senza avere fatto per lo meno un tentativo di traduzione. Per più settimane Levey e io lavorammo insieme sul testo. Io mi limitai strettamente alla lettura dei segni sumerici e all'analisi della costruzione grammaticale. Fu Martin Levey che, data la sua conoscenza della tecnologia sumerica, rese intellegibile quel che rimane di questa prima farmacopea [1].

Il documento in questione dimostra che, per comporre i suoi medicamenti, il medico sumero, come i suoi colleghi di oggi, ricorreva a delle sostanze vegetali, animali e minerali. I suoi minerali preferiti erano il cloruro di sodio (sal marino) e il nitrato di potassio (salnitro). In fatto di sostanze animali utilizzava, per esempio, il latte, la pelle di serpente, lo scudo di tartaruga. Ma per lo più i suoi rimedi erano ricavati dal mondo vegetale: da piante come la cassia, il mirto, il fico e la palma dattifera. I semplici venivano preparati partendo dal seme, dalla radice, dal ramo, dalla scorza o dalla sostanza gommosa dei suddetti vegetali, e dovevano essere conservati, come adesso, sia sotto forma solida sia in polvere.

I rimedi prescritti dal nostro medico comprendevano tanto unguenti o filtrati per uso esterno quanto liquidi per uso interno. La preparazione degli unguenti consisteva di norma nel ridurre in polvere uno o più ingredienti, impregnare la polvere così ottenuta di vino *kushumma*, versare sul miscuglio olio vegetale comune e olio di cedro. Nel caso che uno dei componenti fosse l'argilla di fiume in polvere, questa andava sciolta in acqua e miele e al posto dell'olio vegetale si doveva spargere sul miscuglio «olio di mare» [2].

Le prescrizioni relative ai filtrati, più complesse, erano seguite dalle istruzioni sull'uso. Per tre di essi – il testo sumerico è assai categorico al riguardo – il procedimento seguito era la decozione. Allo scopo di estrarre i principi ricercati, il medico faceva bollire i corpi nell'acqua e aggiungeva alcali e sali, indubbiamente destinati ad aumentare la quantità di estratto. Per separare le materie organiche la soluzione acquosa doveva essere sottoposta a filtrazione, benché questo nelle nostre «prescrizioni» non sia affermato esplicitamente. L'organo malato veniva allora trattato col filtrato, sia per aspersione che per lavaggio. Successivamente lo si strofinava con olio, misto a uno o più semplici supplementari.

Come oggigiorno, si sceglieva un eccipiente per facilitare al

paziente l'ingestione dei rimedi. Di solito era la birra. Vi si facevano sciogliere gli ingredienti ridotti in polvere, prima di farli bere al malato. Sembra però che in un caso la birra e il latte fossero utilizzati come ingredienti; allora quale eccipiente si adoperava un «olio di fiume», non ancora identificato.

La nostra tavoletta – l'unica fonte di informazioni che possediamo sulla medicina di Sumer nel III millennio a.C. – basterebbe da sola a provare lo stato di notevole progresso raggiunto da questa scienza sin da un'epoca tanto remota. Le diverse operazioni e i diversi procedimenti cui si accenna nel testo rivelano in maniera indiretta che i Sumeri possedevano approfondite conoscenze in fatto di chimica. Si constata, per esempio, che certe istruzioni del nostro medico raccomandano di «purificare» gl'ingredienti prima di ridurli in polvere: trattamento che doveva richiedere svariate operazioni chimiche. In altre «ricette» vediamo utilizzati come ingredienti alcali in polvere; si tratta probabilmente di cenere alcalina ottenuta mediante la combustione, in una fossa, di una delle numerose piante della famiglia delle chenopodiacee (forse la *salicornia fruticosa* o salicornia legnosa), che sono ricche di soda. La cenere sodica così ottenuta veniva utilizzata – lo sappiamo da altra fonte – nel VII secolo a.C., e nel Medioevo era adoperata nella fabbricazione del vetro. Particolare interessante dal punto di vista chimico: due «ricette», che prescrivono l'impiego di alcali, vi aggiungono delle sostanze contenenti una forte percentuale di grassi naturali: il che permette di ottenere un sapone per applicazioni esterne.

Un'altra sostanza prescritta dal nostro medico, il nitrato di potassio o salnitro, non poteva essere ottenuta senza certe conoscenze chimiche. Si sa che gli Assiri, in un'epoca assai più remota, ispezionavano i canali in cui scorrevano materie nitrogene di rifiuto, per esempio le urine, e prelevavano le formazioni cristalline che vi si trovavano per isolarne delle sostanze da essi ricercate. Il problema della separazione dei componenti, che comprendevano senza alcun dubbio cloruro di sodio e altri sali di sodio e di potassio, nonché dei prodotti di degradazione di materie nitrogene, doveva essere risolto col metodo della cristallizzazione frazionata. In India e in Egitto si pratica tuttora correntemente un antico procedimento, che consiste nel mescolare calce o vecchio cemento con una materia organica nitrogena in decomposizione, per formare del nitrato di calcio, che successivamente viene lisciviato e bollito con cenere di

legna (carbonato potassico), prodotto da cui infine si ricava per evaporazione il salnitro.

Da un certo punto di vista il nostro vecchio testo è assai deludente. Esso omette di indicare le malattie alle quali i rimedi venivano applicati: siamo quindi nell'impossibilità di controllare la loro efficacia terapeutica. I rimedi erano probabilmente di scarso valore, poiché la medicina sumerica non sembra abbia fatto ricorso né alla sperimentazione né al controllo. La scelta di un gran numero di droghe non aveva sicuramente altro fondamento che la fiducia immemorabile degli Antichi nelle proprietà odorifere delle piante. Alcune delle prescrizioni avevano però il loro lato positivo; la fabbricazione di un detersivo, per esempio, non è senza valore, e sostanze quali il sale e il salnitro sono efficaci; il primo come antisettico, il secondo come astringente.

Queste «prescrizioni» peccano infine di un'altra meno evidente omissione: non specificano la percentuale di ciascuna delle sostanze utilizzate nella composizione, come pure il dosaggio e la frequenza di applicazione dei rimedi. Può darsi che ciò sia dovuto a gelosia professionale e che il nostro medico abbia omesso di proposito queste precisazioni, onde tutelare i propri segreti. Più probabilmente questi dettagli quantitativi non dovevano apparire rilevanti al redattore sumero delle «prescrizioni»: era sempre possibile determinarli in modo più o meno empirico nel corso della preparazione e in sede di somministrazione dei farmaci.

Vale la pena sottolineare che il nostro medico sumero non ricorre né a formule magiche né a incantesimi. Nessun dio, nessun demone è menzionato nel suo testo. Ciò non vuol dire che l'impiego di incantesimi o di esorcismi per guarire le malattie fosse sconosciuto a Sumer, in questo III millennio a.C. Proprio al contrario, una tale pratica balza con evidenza dal contenuto di una sessantina di piccole tavolette coperte di formule incantatorie e designate come tali dagli autori delle iscrizioni. Come più tardi i Babilonesi, anche i Sumeri attribuivano numerose malattie alla presenza di demoni malefici entro i corpi dei malati. Una mezza dozzina di questi demoni sono espressamente nominati in un inno sumerico dedicato al «Gran Medico» delle «Teste nere» [3], la dea Bau, indicata anche coi nomi di Ninisinna e Gula. Tanto più notevole, perciò, è il fatto che il nostro frammento di argilla, la più antica «pagina» di testo medico oggi conosciuta, sia del tutto mancante di elementi mistici e irrazionali.

XI. AGRICOLTURA

IL PRIMO «ALMANACCO DEL FATTORE»

La scoperta di una tavoletta medica risalente alla fine del III millennio a.C. costituì una sorpresa anche per gli assiriologi. Ci si attendeva di trovare il primo manuale non nel campo della medicina ma in quello dell'agricoltura. L'agricoltura, infatti, era la base dell'economia sumerica, la fonte principale della vita, del benessere e della ricchezza a Sumer, dove i suoi metodi e le sue tecniche avevano raggiunto un grande sviluppo assai prima del III millennio. Eppure l'unico «manuale» agricolo sinora portato alla luce non data che dal II millennio prima della nostra era.

Nel 1950 fu dissepolta [1] a Nippur una tavoletta di cm 7,5 x 11,5. Quando venne fuori dal terreno era in cattive condizioni, ma dopo che fu sottoposta a una ricottura, ripulita e restaurata nel laboratorio dell'University Museum di Filadelfia, il suo testo divenne leggibile praticamente nella sua totalità. Prima del ritrovamento di Nippur si conoscevano già altre tavolette e altri frammenti di argilla su cui figuravano alcune parti del testo. Non era però stata possibile la ricostruzione fedele dell'insieme prima che il nuovo reperto, con le sue trentacinque righe che davano la parte centrale dello scritto, fosse portato alla luce.

Il documento ricostruito, lungo centootto righe, si compone di una serie di istruzioni rivolte da un fattore al proprio figlio circa le attività agricole annuali, dall'irrigazione dei campi nel maggio-giugno sino alla trebbiatura della messe raccolta nel marzo-aprile dell'anno successivo.

Si conoscevano già nell'antichità due famosi testi sull'attività agricola: le *Georgiche* di Virgilio e *Le opere e i giorni* di Esiodo. Quest'ultimo, molto più antico, fu probabilmente composto nella seconda metà dell'VIII secolo a.C. La nostra tavoletta sumerica, ricopiata verso il 1700 avanti la nostra era, precede dunque di circa un millennio lo scritto esiodeo.

I tre testi hanno ovviamente un tono assai diverso. Lo si

vedrà leggendo le poche righe seguenti, estratte dalla traduzione integrale redatta da Benno Landsberger, Thorkild Jacobsen e da me. Si tratta – tengo a precisarlo – di una traduzione provvisoria [2]:

Nel tempo che fu, un fattore diede questi consigli al proprio figlio: sul punto di coltivare il tuo campo, abbi cura di aprire i canali d'irrigazione in modo che l'acqua non raggiunga nel campo un livello troppo alto. Quando l'avrai vuotato dell'acqua, vigila sulla terra umida perché resti piana; non permettere che la calpesti alcun bove vagante. Caccia le bestie randage e tratta questo campo come un terreno compatto. Dissodalo con dei marrelli pesanti non più di 2/3 di libbra ciascuno. La sua stoppia (?) dovrà essere strappata a mano e legata in covoni. Le sue crepe dovranno essere colmate con l'erpice e i quattro lati verranno recintati. Mentre il campo brucia al sole estivo sia diviso in settori uguali. Gli attrezzi vibrino di attività (?). La sbarra del giogo dovrà essere rinforzata, la tua nuova frusta fissata con chiodi e il manico di quella vecchia riparato dai figli dei braccianti.

Questi consigli, come si vede, riguardano le gravi fatiche e i lavori preminenti che un fattore dovrà compiere per assicurarsi un buon raccolto. Siccome l'irrigazione era essenziale al terreno riarso di Sumer, le prime istruzioni vertono sulle opere irrigatorie: si dovrà vigilare a che «l'acqua non raggiunga un livello troppo alto nel ricoprire i campi»; al ritirarsi dell'acqua il suolo umido deve essere preservato con cura dal calpestio dei buoi e di ogni altra bestia randagia; il campo va nettato delle erbacce e delle stoppie, e recintato.

Si consigliava poi al fattore di far riattare dai suoi familiari e dai braccianti gli attrezzi, i cesti e i recipienti; di tenere un bue di riserva per l'aratura; di far dissodare il terreno due volte con la marra e una volta col sarchiello, prima di dare inizio all'aratura. Occorrendo, si potrebbe utilizzare il martello per frantumare le zolle. Infine il fattore dovrebbe assicurarsi che i lavoratori, tenuti in pugno, non sbuffino davanti al loro compito faticoso.

Aratura e semina si effettuavano simultaneamente grazie a una seminatrice: un aratro munito di un dispositivo che consentiva lo scorrere della semente attraverso uno stretto imbuto da un recipiente sino al solco. Si raccomandava al fattore di tracciare solchi per ogni striscia di terreno di circa sei metri. La semente doveva essere interrata a profondità uniforme. «Tieni l'occhio sull'uomo che affonda il chicco d'orzo, perché faccia cadere il chicco a due dita, regolarmente». Se la semente non s'interrava convenientemente, bisognava cambiare il vomere, la «lingua dell'aratro». C'erano parecchi modi di arare,

secondo l'autore del manuale, che consigliava: «Là dove avevi tracciato solchi per diritto, traccia solchi per traverso; là dove avevi tracciato solchi per traverso, traccia solchi per diritto». Dopo la semina i solchi andavano liberati dalle zolle, perché la germinazione dell'orzo non ne fosse pregiudicata.

«Il giorno in cui il chicco buca il suolo – prosegue il nostro manuale – il fattore deve rivolgere una preghiera a Ninkilim, dea dei topi e dei parassiti dei campi, affinché non guastino la messe recente; bisogna altresì tener lontani gli uccelli, spaventandoli».

Quando i nuovi germogli avevano riempito lo stretto fondo dei solchi, bisognava annaffiarli; quando l'orzo era tanto fitto da coprire il campo come «la stuoia il centro di una barca», bisognava procedere a una seconda annaffiatura. Una terza volta ancora andava annaffiato il grano «reale». Se il fattore si avvedeva che le piante così irrorate cominciavano a farsi rosse, era segno che sul raccolto incombeva la minaccia della terribile malattia *samana*. Se l'orzo cresceva ancora, occorreva una quarta annaffiatura: in tal caso si otteneva un rendimento supplementare del dieci per cento.

Venuto il tempo della mietitura il fattore non doveva attendere che l'orzo piegasse sotto il suo peso, ma tagliarlo «nel giorno della sua forza», ossia proprio al momento giusto. Gli uomini lavoravano a gruppi di tre in mezzo alle spighe mature: un falciatore, un accovonatore e un terzo di cui non si conosce con esattezza la mansione.

Immediatamente dopo la mietitura si procedeva alla trebbiatura. Questa si faceva per mezzo di una treggia tirata per cinque giorni, in un senso e nell'altro, sugli steli ammucchiati. L'orzo allora veniva «aperto» con l'aiuto di uno speciale attrezzo trainato da buoi. Intanto il grano si era sporcato al contatto del terreno; perciò, dopo una particolare preghiera, veniva spulato con dei forconi, disposto su dei graticci e in tal modo liberato dalla terra e dalla polvere.

Son queste – conclude il nostro autore – le raccomandazioni, non del fattore, ma del dio Ninurta, che era nel tempo stesso il figlio e il «vero fattore» del grande dio sumerico Enlil.

XII. ORTICOLTURA

I PRIMI SAGGI DI OMBRE PROTETTIVE

La cerealicoltura non era l'unica fonte di ricchezza a Sumer; vi si praticava anche l'orticoltura e vi prosperavano i frutteti. Esperti orticoltori, i Sumeri utilizzavano sin dalla più remota antichità una tecnica che è un'ulteriore prova della loro inventività: per preservare i loro orti dal vento e dall'eccessiva azione del sole vi piantavano dei grandi alberi, il cui fogliame faceva da schermo e proiettava un'ombra protettrice.

Fu nel 1946 che, leggendo il testo di un mito sino allora sconosciuto, feci questa curiosa constatazione. Mi trovavo in quel tempo a Istanbul quale professore incaricato delle American Schools of Oriental Research di Chicago e rappresentante dell'University Museum di Filadelfia. Vi trascorsi quattro mesi prima di raggiungere Bagdad, dove si sarebbe chiuso quell'anno di missione all'estero. A Istanbul ero andato per trascrivere un centinaio di tavolette letterarie recanti testi di poemi epici e di miti, soggetti ai quali mi interessavo in modo del tutto particolare. Alcune di queste tavolette e di questi frammenti erano di piccole e di medie dimensioni, ma ce n'erano di più lunghe, come una a dodici colonne, che riferiva la «guerra dei nervi» di cui ho già parlato (vedi il capitolo IV) e un'altra, a otto colonne, che conteneva il «Contrasto tra l'Estate e l'Inverno» di cui parlerò più in là (nel capitolo XIX). Fu tra esse che scoprii il mito in questione, che intitolai: *Inanna e Shukallituda o il peccato mortale del giardiniere.*

La tavoletta in origine doveva misurare cm 15 x 18,5. Ora misura solo cm 10,5 x 18, essendo andate quasi del tutto distrutte la prima e l'ultima colonna (in tutto ce n'erano sei). Tuttavia le quattro colonne superstiti consentivano di ricostruire circa duecento righe del testo, di cui più della metà intere.

Man mano che il tenore del documento mi diventava intelligibile, mi appariva evidente che questo mito aveva una strut-

tura del tutto inconsueta. Inoltre possedeva due tratti caratteristici, che mi parvero quanto mai rivelatori. Da un lato, infatti, vi si parla di una dea che, per vendicarsi dell'affronto inflittole da un perfido mortale, decide di mutare in sangue l'acqua di tutta la contrada. Ora questo tema del «flagello del sangue» non si riscontra affatto nella letteratura antica, tranne che nella Bibbia, nel libro dell'*Esodo*. Torna alla mente l'episodio: «Così dice Jahvé: 'Ecco, per dimostrarti che sono Jahvé, io colpirò le acque del fiume con un bastone che è nelle mie mani ed esse si muteranno in sangue'» (*Esodo*, VII, 17). Il secondo tratto originale è precisamente la tecnica dell'«ombra protettrice» da me sopra ricordata. Il mito non solo la menziona, ma anche cerca, a quanto pare, di spiegarne la genesi. In ogni caso possiamo ritenere che siffatta tecnica fosse nota e praticata a Sumer alcune migliaia di anni fa.

Ecco una breve sintesi del testo, di cui purtroppo non conosciamo la fine, essendo la tavoletta spezzata.

C'era una volta un giardiniere di nome Shukallituda. Costui era un bravo giardiniere, lavoratore e diligente. Eppure, malgrado tutti i suoi sforzi, il suo giardino non faceva che andare a male. A nulla serviva irrigare accuratamente solchi e scomparti: le piante avvizzivano. I venti furiosi non cessavano di coprire il suo volto con la «polvere delle montagne». Nonostante le sue cure, tutto disseccava. Allora egli levò gli occhi verso il cielo stellato, studiò i Segni e i Presagi, osservò e imparò a conoscere le Leggi degli dei. Avendo in tal modo acquisito una nuova saggezza, piantò nel giardino dei *sarbatu*, forse una specie di pioppo, la cui ombra si stende, sempre ampia, dall'alba al crepuscolo: da quel momento tutti i tipi di ortaggi cominciarono a prosperare nel giardino di Shukallituda.

Un giorno la dea Inanna, dopo aver percorso il cielo e la terra, si distese, per riposare il corpo stanco, in prossimità del giardino di Shukallituda. Questi la spiò dal confine del suo giardino, poi profittò dell'estrema stanchezza di quella e del favore della notte per abusarne. Quando spuntò il mattino, Inanna si guardò attorno, costernata, e decise di scoprire a ogni costo il mortale che l'aveva così vergognosamente oltraggiata. Mandò dunque ai Sumeri tre flagelli: riempì di sangue tutti i pozzi del paese perché palme e viti vossero sature di sangue; scatenò sul paese venti e uragani devastatori; la natura del terzo flagello è incerta, in quanto le righe che vi si riferiscono sono in cattivo stato.

Nonostante questi potenti mezzi, Inanna non riesce a smascherare chi l'aveva profanata. Ogni volta Shukallituda andava a trovare suo padre e ogni volta costui consigliava al figlio di raggiungere il paese delle «Teste nere»[1] e di tenersi in prossimità dei centri urbani. Shukallituda seguì il consiglio e in tal modo sfuggì alla dea. Il testo riferisce successivamente che Inanna, incapace di ottenere vendetta, decise, piena di amarezza, di recarsi a Eridu e chiedere consiglio a Enki, dio della saggezza, nel suo tempio. Qui termina per noi la storia, dato che, come si è detto, la tavoletta è spezzata.

Io ho tentato una traduzione del documento. Le righe seguenti – le più comprensibili del poema – raccontano a modo loro, per dei lettori indubbiamente meno frettolosi di quelli di oggigiorno, una parte di quanto sopra ho riepilogato:

Shukallituda...,
Quando versava l'acqua sui solchi,
Quando scavava canaletti lungo gli scomparti di terreno...,
Inciampava nelle radici, era graffiato da esse.
I venti furiosi con quanto essi portano,
Con la polvere delle montagne, lo sferzavano in viso:
Nel suo viso... e nelle sue mani...,
Essi la disperdevano, ed egli non riconosceva più i suoi...

Allora egli levò gli occhi verso le terre a sud[2],
Mirò le stelle a est,
Levò gli occhi verso le terre a nord,
Mirò le stelle a ovest;
Contemplò il cielo dove sono tracciati i Segni.
In questo cielo (così) tracciato egli apprese i Presagi;
Vide come applicare le Leggi divine,
Studiò le decisioni degli dei.
Nel giardino, a cinque, a sei settori inaccessibili,
In ciascuno di questi luoghi piantò un albero come ombra protettrice.
L'ombra protettrice di quell'albero — il *sarbatu* dall'ampio fogliame —
L'ombra che esso getta, all'alba,
A mezzogiorno e al crepuscolo, mai scompare.

Ora, un giorno, la mia Regina, dopo avere attraversato il cielo, attraversato la terra,
Inanna, dopo avere attraversato il cielo, attraversato la terra,
Dopo avere attraversato Elam e Shubur[3],
Dopo avere attraversato...,
La Ierodula, colta da stanchezza, si avvicinò al giardino e si addormentò.
Shukallituda la scorse dall'altro capo del suo giardino.
Abusò di lei, la prese tra le sue braccia,
Poi se ne tornò all'altro capo del suo giardino.

Apparve l'alba, si levò il sole:
La Donna si guardò attorno, sgomenta;

Inanna si guardò attorno, sgomenta.
Allora la Donna, a causa della sua vagina, che male le faceva!,
Inanna, a causa della sua vagina, che male le faceva!,
Riempì di sangue tutti i pozzi del paese;
Tutti i boschetti e i giardini del paese ella saturò di sangue.
Gli schiavi venuti a raccoglier legna non bevvero che sangue,
I servi venuti a rifornirsi d'acqua non si rifornirono che di sangue.
«Voglio trovare chi ha abusato di me, in tutti i paesi», disse.

Ma chi aveva abusato di lei ella non lo trovò affatto.
Poiché il giovane entrò nella casa di suo padre;
Shukallituda disse a suo padre:
«Padre, quando versavo l'acqua nei solchi,
Quando scavavo canaletti lungo gli scomparti di terreno...,
Io inciampavo nelle radici, ero graffiato da esse.
I venti furiosi con quanto essi portano,
Con la polvere della montagna, mi sferzavano il viso,
Nel mio viso... e nelle mie mani...,
Essi la disperdevano, e io non riconoscevo più i miei...

Allora levai gli occhi verso le terre a sud,
Mirai le stelle a est,
Levai gli occhi verso le terre a nord,
Mirai le stelle a ovest;
Contemplai il cielo dove sono tracciati i Segni.
In questo cielo (così) tracciato appresi i Presagi;
Vidi come applicare le Leggi divine,
Studiai le Decisioni degli dei.
Nel giardino, a cinque, a sei settori inaccessibili,
In ciascuno di questi luoghi piantai un albero come ombra protettrice.
L'ombra protettrice di quell'albero — il *sarbatu* dall'ampio fogliame —
L'ombra che esso getta, all'alba,
A mezzogiorno e al crepuscolo, mai scompare.

Ora, un giorno, la mia Regina, dopo avere attraversato il cielo, attraversato la terra,
Inanna, dopo avere attraversato il cielo, attraversato la terra,
Dopo avere attraversato Elam e Shubur,
Dopo avere attraversato...,
La Ierodula, colta da stanchezza, si avvicinò al giardino e si addormentò.
Io la scorsi dall'altro capo del mio giardino.
Io abusai di lei, la presi tra le mie braccia,
Poi tornai all'altro capo del mio giardino.
Apparve l'alba, si levò il sole:
La Donna si guardò attorno, sgomenta;
Inanna si guardò attorno, sgomenta.
Allora la Donna, a causa della sua vagina, che male le faceva!,
Inanna a causa della vagina, che male le faceva!,
Riempì di sangue tutti i pozzi del paese;
Tutti i boschetti e i giardini del paese ella saturò di sangue.
Gli schiavi venuti a raccoglier legna non bevvero che sangue;
I servi venuti a rifornirsi d'acqua non si rifornirono che di sangue.
'Voglio trovare chi ha abusato di me, in tutti i paesi', disse.

Ma chi aveva abusato di lei ella non lo trovò affatto».

Il padre rispose al giovane,
Il padre rispose a Shukallituda:
«Figlio mio, tieniti assai vicino alle città dei tuoi fratelli,
Dirigi i tuoi passi e vattene verso i tuoi fratelli, le Teste nere,
E la Donna non ti troverà affatto in mezzo ai paesi».
Shukallituda si tenne dunque assai vicino alle città dei suoi fratelli,
Diresse i suoi passi verso i suoi fratelli, le Teste nere,
E la Donna non lo trovò affatto in mezzo a tutti i paesi.

Allora la Donna, a causa della sua vagina, che male le faceva!,
Inanna, a causa della sua vagina, che male le faceva!... [4]

XIII. FILOSOFIA

LA PRIMA COSMOLOGIA

Tutte le «creazioni» che abbiamo enumerate e analizzate nelle pagine precedenti si riferiscono all'organizzazione, alle tecniche, alle istituzioni sociali, in una parola a quanto si pone al livello dell'uomo. Ma, come tutti i popoli, i Sumeri si son posti degli interrogativi su ciò che chiaramente trascende l'uomo, vale a dire sul mondo che ci circonda. E i testi di cui d'ora innanzi ci occuperemo resterebbero in parte inspiegabili al lettore se non gli si fornisse in via preliminare qualche chiarimento circa le idee e le credenze dei Sumeri per quanto concerne l'universo.

I Sumeri non sono riusciti ad elaborare una vera e propria «filosofia» nel senso odierno della parola. Non hanno mai sospettato, per esempio, che la natura fondamentale della realtà e la conoscenza che noi ne abbiamo potessero sollevare qualche problema; proprio per questo essi non hanno praticamente creato alcunché di analogo a quel settore della filosofia che oggigiorno viene comunemente designata col nome di epistemologia. Tuttavia hanno riflettuto e indagato sulla natura dell'universo, sulla sua origine e ancor più sulla sua organizzazione e sulla modalità del suo funzionamento. Si hanno buoni motivi di supporre che nel corso del III millennio a.C. un gruppo di pensatori e di professori, per dare una risposta a questi problemi, abbiano elaborato una cosmologia e una teologia così intelligenti e convincenti da far testo in una gran parte del Vicino Oriente antico.

Queste speculazioni sul cosmo e sul divino non si trovano formulate in termini filosofici espliciti ed esposte sistematicamente in nessuna parte della letteratura sumerica. I filosofi di Sumer non avevano scoperto quello strumento primario della conoscenza che è il nostro metodo scientifico basato sulla definizione e sulla generalizzazione. Prendiamo, per esempio, un principio metafisico relativamente semplice, come quello di causalità: il pensatore sumero, consapevole come uno qualsiasi

di noi dell'efficacia concreta di tale principio, non ha mai avuto l'idea o sentito il bisogno di formularlo, come noi, in legge generale e universale: «Ogni effetto ha una causa». Quasi tutte le nostre conoscenze relative al pensiero filosofico e teologico dei Sumeri devono essere scovate qua e là nelle opere letterarie, in particolare nei miti, nei racconti epici e negl'inni, e riunite in dottrina coerente. Ora enucleare la «filosofia» sumerica da questi racconti mitici e da questi canti non è compito facile, dato che essi derivano da una mentalità ben diversa da quella dei nostri moderni metafisici e teologi, e sono spesso agli antipodi del pensiero razionale.

Gli autori dei miti o, come noi diciamo, i mitografi, scrittori e poeti, si proponevano essenzialmente la glorificazione e l'esaltazione degli dei e delle loro imprese. Al contrario dei filosofi, il loro scopo e la loro preoccupazione non erano la *ricerca* della verità. Essi avevano per *acquisite* e indiscutibili le nozioni correnti della teologia e della «filosofia» del loro tempo, senza curarsi della loro genesi ed evoluzione. Il loro intento era comporre racconti poetici che riguardassero gli dei e spiegassero in modo avvincente, vivo e dilettevole l'una o l'altra di tali nozioni. Non affastellavano né prove né argomenti. Desideravano raccontare una storia che facesse appello piuttosto all'emozione. Loro qualità precipue non erano perciò la logica e la ragione, ma l'immaginazione e la fantasia. Inoltre questi poeti non esitavano a inventare temi o a immaginare incidenti suggeriti dagli eventi della vita umana e senza alcun fondamento nel pensiero speculativo. Non esitavano nemmeno a valersi degli spunti folcloristici, del tutto estranei ai dati o alle deduzioni della cosmologia.

Il groviglio, in siffatti racconti, di concezioni «filosofiche» e di fantasie mitologiche, e l'impossibilità di isolare concretamente il filosofo e il mitografo hanno disorientato persino l'intelletto di alcuni specialisti dediti allo studio del pensiero antico. E ciò ha indotto gli uni a sottovalutare, gli altri a sopravvalutare le facoltà dei nostri antichi pensatori. I primi hanno preteso, infatti, che i Sumeri fossero incapaci di ragionare con logica e intelligenza su dei problemi universali. Gli altri hanno al contrario sostenuto che i Sumeri, avendo il vantaggio di possedere un'intelligenza «mito-poetica», vergine di ogni idea generale e a priori, ma naturalmente profonda e intuitiva, potessero penetrare le verità universali con un acume assai più grande della nostra intelligenza moderna, analitica e

arida. In complesso si tratta di banalità. I pensatori sumeri, almeno i più evoluti e ponderati, erano certamente capaci di pensare con logica e coerenza su qualsiasi problema, compresi quelli riguardanti l'origine e il funzionamento dell'universo. La loro debolezza non era affatto di ordine mentale, bensì, per così dire, «tecnico»: non erano in possesso dei dati scientifici di cui noi disponiamo; ignoravano altresì i nostri metodi scientifici, lentamente acquisiti nel corso dei secoli successivi; infine, non sospettavano l'esistenza e l'importanza, per noi basilari, di quel principio di evoluzione che la scienza ha derivato dallo studio stesso delle cose e che oggi ci appare così evidente.

Certo un giorno non lontano l'accumulo continuo dei nuovi dati e la scoperta di nuovi strumenti e di nuove prospettive intellettuali sin qui ignorate o insperate porranno forse in evidenza i limiti e gli errori dei filosofi e degli scienziati di oggigiorno. Rimarrà comunque sempre questa significativa differenza: il pensatore moderno, scettico nei confronti di ogni risposta assoluta, è di solito disposto ad ammettere il carattere relativo delle proprie conclusioni. Il pensatore sumero, invece, era, a quanto sembra, convinto che la propria concezione delle cose fosse assolutamente corretta e che egli conoscesse esattamente come l'universo fosse stato creato e come funzionasse. Di modo che, se un progresso esiste dai Sumeri a noi, esso probabilmente consiste soprattutto nella circospezione e nella presa di coscienza dell'immensità e della difficoltà dei problemi filosofici.

I pensatori sumeri mossero da dati se non scientifici, per lo meno relativamente oggettivi e concreti, ossia dall'apparenza che ai loro occhi rivestivano il mondo e la società in cui vivevano. Per essi l'universo visibile si presentava sotto la forma di una semisfera, la cui base era costituita dalla terra e la calotta dal cielo. Di qui il nome con cui designavano l'insieme dell'universo: An-Ki, il Cielo-Terra. La terra appariva loro come un disco piatto circondato dal mare – quel mare dove finiva il loro mondo, sulle rive del Mediterraneo e in fondo al Golfo Persico – e galleggiante, orizzontalmente, sul piano diametrale di un'immensa sfera, la cui calotta superiore era il cielo e la cui parte inferiore doveva formare una specie di anti-cielo, invisibile, in cui localizzarono gli inferi. Non sappiamo che idea avessero della materia di cui questa sfera fosse

composta. Se si tien conto che il termine sumerico dello stagno è «metallo del cielo», si può supporre che ritenessero la volta celeste, brillante e azzurrina, fatta di questo metallo dai riflessi bluastri. Tra il cielo e la terra postulavano l'esistenza di un terzo elemento da loro chiamato *lil*, vocabolo il cui significato approssimativo è «vento» (aria, soffio, spirito); le sue caratteristiche essenziali sembra siano state, ai loro occhi, il moto e l'espansione: il che collima con la nostra definizione dell'atmosfera. Il sole, la luna, i pianeti e le stelle erano fatti, secondo loro, della medesima materia, con in più la luce. Infine, al di là del mondo visibile si stendeva da ogni parte un Oceano cosmico, misterioso e infinito, entro cui si manteneva immobile il globo dell'universo.

Meditando su questi dati che, ripetiamo, apparivano loro perfettamente oggettivi e indiscutibili, i nostri pensatori si

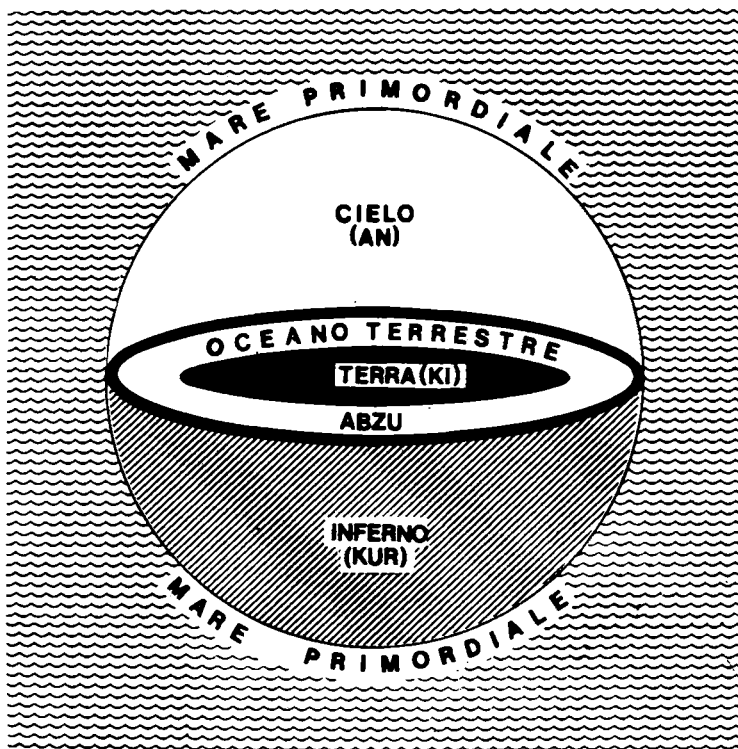



Fig. 5. Schema della rappresentazione sumerica del mondo.

posero domande circa l'origine e i rapporti dei diversi elementi di cui ritenevano formato l'universo. Quest'universo era stato sempre così? Com'era divenuto quel che esso era? Indubbiamente non li sfiorò mai l'idea che qualcosa potesse esistere avanti o al di là dell'Oceano misterioso. Sentirono invece il bisogno di spiegare in qualche modo la genesi degli elementi cosmici e di stabilire tra essi un ordine di successione, addirittura di filiazione. Vi era stato un inizio. Il primo elemento era stato l'Oceano primigenio infinito. Essi ne fecero una specie di «causa prima», di «primo motore». Proprio dal seno di questo Mare originario – insegnavano – era nato il Cielo-Terra. Era stato questo a «procreare» l'universo. Padre divino degli dei, aveva dato l'essere al Cielo e alla Terra, che a loro volta avevano dato l'essere agli altri dei.

Questa cosmogonia, che in partenza si confonde, come si vede, con la teologia, non si trova in nessun luogo esposta nel suo insieme dai pensatori di Sumer. Deve essere dedotta, come tutti gli altri elementi della loro «filosofia», dai racconti dei mitografi. Ecco dunque come sono giunto a ricostruirla, partendo dal poema che ha per titolo *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi.*

Do in riassunto la trama di questo mito nel XXVIII capitolo. Qui c'interessa la sua «introduzione». I poeti sumeri, infatti, iniziavano regolarmente i loro racconti epici o mitici con una breve esposizione cosmologica, senza alcun rapporto diretto con l'insieme dell'opera. Al principio del nostro poema si trovano dunque i cinque versi seguenti:

> Quando il Cielo fu allontanato dalla Terra,
> Quando la Terra fu separata dal Cielo,
> Quando il nome dell'Uomo fu fissato,
> Quando An ebbe «tirato» il Cielo,
> Quando Enlil ebbe «tirato» la Terra...

Dopo avere avviato la traduzione di questi versi, li ho analizzati e ne ho cavato le seguenti tesi cosmogoniche:

1) In una certa epoca il Cielo e la Terra formavano un tutt'uno;

2) Alcuni dei esistevano prima della separazione della Terra e del Cielo;

3) al momento di questa separazione della Terra e del Cielo fu il dio del cielo, An, a «tirare» il Cielo, ma fu il dio dell'aria, Enlil, a «tirare» la Terra.

Tuttavia parecchi punti essenziali *non erano né formulati né impliciti* in questo passo. Tra gli altri:

1) Si pensava che il Cielo e la Terra fossero stati *creati* e, in questo caso, da chi?

2) Qual era la forma del Cielo e della Terra come se la figuravano i Sumeri?

3) Chi aveva separato il Cielo dalla Terra?

Mi misi dunque alla ricerca e scoprii a poco a poco, tra i testi sumerici a mia disposizione, le risposte ai tre quesiti:

1) In una tavoletta, che fornisce una lista degli dei sumerici, la dea Nammu, il cui nome è scritto mediante il «pittogramma» adoperato per il «Mare» primordiale, viene designata come «il Mare che dà l'essere al Cielo e alla Terra».

«Cielo e Terra» erano perciò concepiti dai Sumeri come prodotti e creati dal Mare primitivo.

2) Il mito dal titolo *Il Bestiame e il Grano*, di cui parleremo nel capitolo XIV, comincia con questi due versi:

> Sulla Montagna del Cielo e della Terra
> An generò gli Anunnaki [1].

Da ciò si hanno buone ragioni per concludere che il Cielo e la Terra s'immaginavano uniti come una Montagna, avente per base gli strati più bassi della Terra, per vetta la sommità del Cielo.

3) Un poema, che descrive la fabbricazione e la consacrazione della Zappa, questo prezioso attrezzo agricolo, si apre col passo seguente:

> Il Signore, deciso a produrre ciò che era utile,
> Il Signore le cui decisioni sono immutabili,
> Enlil, che fa germogliare dalla terra la semente del «paese»,
> Pensò di separare il Cielo dalla Terra,
> Pensò di separare la Terra dal Cielo.

Chi, dunque, separò il Cielo dalla Terra? Il dio dell'aria: Enlil.

Giunto così al termine delle mie ricerche, potei far la somma della dottrina «cosmogonica» elaborata dai Sumeri. Essi spiegavano la genesi dell'universo come segue:

1) Al principio vi era il Mare primordiale. Nulla vien detto circa la sua origine o la sua nascita, ed è probabile che i Sumeri l'abbiano pensato come esistente dall'eternità.

2) Questo Mare primitivo produsse la Montagna cosmica, composta del Cielo e della Terra ancora misti e uniti.

3) Personificati, concepiti come dei dalla forma umana, il Cielo, altrimenti detto dio An, sostenne il ruolo di maschio e la Terra, Ki, quello della femmina. Dalla loro unione nacque il dio dell'aria Enlil.

4) Quest'ultimo disunì il Cielo dalla Terra, e mentre suo padre An tirava il Cielo dalla parte sua, Enlil tirava dalla sua parte la Terra, sua madre. L'unione di Enlil e della Terra, sua madre, fu all'origine dell'universo organizzato: della creazione dell'uomo, degli animali, delle piante, e dell'avvio della civiltà.

Chi, dunque, aveva creato l'universo? Erano stati gli dei. I primi di questi si confondevano coi grandi elementi cosmici: il Cielo, la Terra, l'Aria, l'Acqua. Questi dei «cosmici» generarono altri dei e questi con l'andar del tempo produssero di che popolare le più piccole parti dell'universo. Ma solo i primi erano ritenuti veri creatori. Ad essi erano demandati, quali organizzatori e custodi del cosmo, i grandi regni nel cui seno tutto era, si sviluppava, operava. L'esistenza degli dei, raggruppati in un pantheon, è attestata dai documenti più arcaici. Per i Sumeri era una verità ovvia ed elementare. Invisibili ai mortali, questi dei guidavano e controllavano ugualmente il cosmo. Ognuno di questi esseri aveva la cura di un elemento particolare dell'universo, del quale doveva guidare le attività in base a delle norme ben precise. Accanto ai quattro principali, cui incombeva la responsabilità degli elementi fondamentali, altri ne condividevano il governo dei corpi celesti, il sole, la luna e i pianeti; degli agenti atmosferici, come il vento, la burrasca e la tempesta; e, sulla terra, delle entità materiali, quali i fiumi, i monti, le pianure; dei vari elementi della civiltà; per esempio le città e gli Stati, le dighe, i campi, le fattorie; e persino di certi strumenti e utensili, quali la zappa, lo stampo per mattoni, l'aratro.

I teologi sumeri come erano arrivati a questa concezione? Senz'altro avevano proceduto per deduzione, dal noto all'ignoto. Il loro ragionamento aveva preso le mosse dalla società umana quale essi la conoscevano; sapendo che i paesi e le città, i palazzi e i templi, i campi e le fattorie, insomma tutte le istituzioni e tutte le imprese di questo mondo sono sostenute, sorvegliate, guidate e controllate da esseri umani, senza i quali paesi e città cadrebbero nella desolazione, templi e palazzi crollerebbero, campi e fattorie diverrebbero deserti, ne avevano concluso che il «cosmo» stesso doveva essere sostenuto, guidato e controllato da esseri viventi simili agli uomini. Ma

poiché l'universo era assai più vasto della totalità delle abitazioni umane, e la sua organizzazione infinitamente più complessa, questi esseri viventi dovevano evidentemente avere una ben più alta potenza ed efficienza che gli abitanti della terra. E, soprattutto, dovevano essere immortali; altrimenti, alla loro morte, l'universo sarebbe tornato al disordine e il mondo si sarebbe fermato: prospettiva che i «metafisici» di Sumer non accettavano di buon grado, e con ragione. Ecco come questi ultimi erano pervenuti a concepire l'esistenza, la natura e le funzioni di questi esseri sovrumani e immortali, designati in sumerico col nome di *dingir* (dio).

Com'era strutturato questo pantheon divino? Si è già visto il posto preminente detenuto da alcuni dei. In linea generale i Sumeri ritennero ragionevole ammettere che gli dei che lo componevano non avessero tutti la stessa importanza e lo stesso rango: il dio «incaricato» della zappa e dello stampo per mattoni poteva difficilmente paragonarsi al dio «incaricato» del sole; il dio addetto alle dighe e ai fossati non poteva esser posto sullo stesso piano del dio reggitore di tutta la terra. Occorreva pertanto escogitare tutta una gerarchia tra gli dei simile a quella tra gli uomini. E, per analogia con l'organizzazione politica di questi ultimi, era naturale ammettere che proprio in alto, al vertice del pantheon, si trovasse un dio sommo riconosciuto da tutti gli altri come loro re e sovrano. I Sumeri giunsero dunque a raffigurarsi gli dei riuniti in un'assemblea presieduta da un monarca. Al primo posto di quest'assemblea, di cui formavano, per così dire, l'aristocrazia, essi posero, tenuto conto dei quattro dei creatori, sette dei supremi che «decretavano i destini» e cinquanta che erano chiamati i «grandi dei».

Per spiegare l'attività creatrice e direttrice attribuita a queste divinità, i filosofi sumeri avevano elaborato una teoria che, dopo di essi, si ritrova assai diffusa in tutto il Vicino Oriente antico: la teoria del potere creatore della parola divina. Bastava al dio creatore fissare un piano, articolare una parola, pronunziare un nome, e la cosa prevista e designata veniva all'esistenza. Questo concetto del potere creatore della parola divina è probabilmente anch'esso il risultato di una deduzione analogica basata sull'osservazione di quanto accade tra gli uomini: un re, quaggiù, può realizzare quasi tutto ciò che vuole mediante un decreto, un ordine, una sola parola uscita dalla sua bocca; a più forte ragione le divinità immortali e sovru-

mane, aventi cura dei quattro regni dell'universo, potevano realizzarlo. Forse è lecito anche pensare che una tale soluzione, «facile» dopo tutto, dei problemi cosmologici, secondo la quale il pensiero e la parola fan tutto da soli, abbia avuto la sua origine nel vecchio sogno umano della realizzazione «automatica» dei voti e dei desideri, sogno frequente specialmente in tempi di sventura e di prova.

Similmente, per spiegare in modo soddisfacente ai loro occhi ciò che mantiene le entità cosmiche e i fenomeni della storia della civiltà, una volta creati, in stato di moto continuo e armonioso, senza conflitto né confusione, i «metafisici» di Sumer misero avanti un'altra idea, espressa dal termine sumerico *me*, il cui esatto significato è tuttora incerto. In generale sembrerebbe designare un insieme di regole e di direttive facenti parte, in certo modo, delle cose e assegnate a ciascuna di esse dagli dei creatori, allo scopo di mantenerle in esistenza e in azione, per sempre, secondo i piani divini. Il problema filosofico della durata degli esseri e della continuità del loro funzionamento riceveva in tal modo una risposta che forse ci sembra superficiale e puramente verbale, ma che, agli occhi dei pensatori di quel tempo, aveva una sicura efficacia e appagava pienamente l'intelletto.

Così i Sumeri consideravano l'universo un dominio riservato in primo luogo agli dei. All'eternità del mondo, alla sua fecondità, alla sua enorme vitalità, corrispondevano i poteri sovrumani di questi signori invisibili, che dall'alto guidavano il cosmo e mantenevano in equilibrio le forze in esso operanti. Eppure – circostanza notevole – essi se li rappresentavano proprio sotto forma umana. C'è di più: anche i più potenti e i più avveduti degli dei venivano per molti riguardi ricondotti alla scala umana, non solo nel loro aspetto ma anche nel loro pensiero e nei loro atti. Al pari degli uomini, essi facevano progetti e li attuavano, mangiavano e bevevano, si sposavano e mantenevano una famiglia, avevano una numerosa servitù ed erano soggetti a tutte le passioni e debolezze umane. Generalmente, è vero, preferivano la verità e la giustizia alla menzogna e all'oppressione; ma i moventi delle loro azioni non sono sempre limpidi e a volte non ci riesce facile chiarirli.

Almeno quando la loro presenza non era indispensabile nelle diverse parti dell'universo di cui ognuno di essi aveva la cura, gli dei, a quanto si credeva, vivevano sopra «la Montagna del Cielo e della Terra, là dove spunta il Sole». Il loro modo di

trasferirsi da un luogo a un altro non è affatto precisato, ma, secondo i dati a nostra disposizione, si può dedurre che il dio-luna viaggiasse in barca; il dio-sole in carro o, secondo un'altra tradizione, a piedi; il dio dell'uragano sulle nubi. Tuttavia non pare che i pensatori sumeri si siano preoccupati molto di questi problemi concreti; così non si danno pensiero di precisarci il modo con cui immaginavano che gli dei si recassero ai loro vari templi o santuari di Sumer o compissero i diversi atti della loro vita «umana», per esempio mangiare e bere. I sacerdoti evidentemente non avevano sotto gli occhi se non le statue degli dei, da loro maneggiate e trattate col massimo rispetto. Ma come, nei riguardi di immagini in pietra, legno o metallo, si potesse pensare che fossero dotati di ossa, di muscoli e del «soffio vitale», è un problema che indubbiamente non si affacciò mai alla mente dei pensatori di Sumer. Nemmeno sembra che abbiano avuto perplessità circa la contraddizione esistente tra somiglianza umana e immortalità: sebbene immortali, gli dei dovevano prendere il loro cibo; potevano ammalarsi e perfino agonizzare; combattevano, ferivano e uccidevano; e anch'essi potevano essere feriti e uccisi.

Certo i saggi sumeri dovettero tentare di risolvere le incoerenze e le contraddizioni inerenti a ogni sistema religioso politeistico ed escogitare allo scopo numerosi *distinguo* teologici. Ma, a giudicare dai materiali a nostra disposizione, essi non ne fecero mai menzione scritta in forma sistematica. Può darsi, quindi, che noi non sapremo mai nulla al riguardo. Ad ogni modo è poco probabile che essi siano riusciti a risolvere – almeno a nostro giudizio – un certo numero di queste incoerenze, ma va detto francamente che essi erano senz'altro meno esigenti di noi su questo punto e potevano guardare con occhio sereno ciò che oggi a noi apparirebbe una tesi insopportabilmente illogica.

Queste incoerenze, questa complessità del mondo e della natura stessa degli dei, sensibili nei passi dei testi più direttamente ispirati dai «filosofi» sumeri, lo sono ancor più nelle trattazioni redatte dagli scrittori sotto forma di racconti mitologici. In proposito vorrei qui citare uno di questi «miti», perché esso illustra altresì nel modo più commovente il carattere non soltanto antropomorfico ma anche *umano* degli dei sumerici.

Questo mito affascinante, in cui la potente natura degli dei e le loro infinite risorse sono associate con una certa grazia ai

loro sentimenti e alle loro passioni così vicine a quelle degli uomini, fu composto, a quanto pare, per spiegare la nascita del dio-luna e delle tre altre divinità espulse dal cielo e condannate a passare la vita nelle regioni infernali. Io ho pubblicato nel 1944, nella mia *Sumerian Mythology*, il mio primo saggio di traduzione di questo testo ancora incompleto, del quale mi sono sforzato di riunire i frammenti. Tuttavia la mia interpretazione del racconto conteneva parecchi gravi errori sia per omissione che per incomprensione. Essi sono stati corretti da Thorkild Jacobsen, in una critica stringata e costruttiva apparsa nel 1946 nel quinto volume del *Journal of Near Eastern Studies*. Inoltre nel 1952 una nuova spedizione archeologica a Nippur ha tratto alla luce una tavoletta ben conservata che colma certe lacune della prima parte del poema e la chiarisce notevolmente. La trama del mito, ricostruita grazie ai suggerimenti di Jacobsen e al contenuto del pezzo recentemente scoperto a Nippur, è la seguente:[2]

Prima che l'uomo fosse stato creato, la città di Nippur era abitata dagli dei; il «suo ragazzo» era il dio Enlil, la «sua ragazza» la dea Ninlil, la «sua vecchia» la madre di Ninlil: Nunbarshegunu. Un giorno quest'ultima, avendo evidentemente deciso di maritare Ninlil a Enlil, consigliò alla figlia di seguire queste istruzioni:

Nell'onda pura, donna, bagnati nell'onda pura.
Ninlil, rasenta l'argine del ruscello Nunbirdu:
L'essere dagli occhi lucenti, il Signore, l'essere dagli occhi lucenti,
Il «Gran Monte», il Padre Enlil, l'essere dagli occhi lucenti ti vedrà,
Il pastore... che decide i destini, l'essere dagli occhi lucenti ti vedrà,
Tosto ti stringerà (?), ti abbraccerà.

Ninlil eseguì con gioia le istruzioni della madre:

Nell'onda pura, la donna si bagnò nell'onda pura.
Ninlil rasentò l'argine del ruscello Nunbirdu:
L'essere dagli occhi lucenti, il Signore, l'essere dagli occhi lucenti,
Il «Gran Monte», il Padre Enlil, l'essere dagli occhi lucenti la vide,
Il pastore... che decide i destini, l'essere dagli occhi lucenti la vide.
Il Signore le parlò d'amore (?), ma ella rifiutò:
«La mia vagina è troppo piccola, non conosce l'accoppiamento;
Le mie labbra sono troppo piccole, non conoscono i baci...»

Enlil consultò allora il suo visir Nusku e gli confidò il desiderio che provava per la deliziosa Ninlil. Nusku gli procurò, dunque, una barca; mentre Enlil vogava seguendo la corrente in compagnia di Ninlil, abusò di essa e generò in tal

modo il dio-luna Sin. Gli dei s'indignarono per tale atto immorale e

. . . .
Mentre Enlil misurava a gran passi il Kiur [3],
I Grandi Dei, i cinquanta al completo,
Gli Dei che decidono i destini, tutti e sette,
S'impadronirono di Enlil nel Kiur, dicendo:
«Enlil, essere immorale, esci dalla città!
Nunamnir [4], essere immorale, esci dalla città!».

Allora Enlil, seguendo il «destino» decretato dagli dei, partì alla volta dell'Ade sumerico. Ninlil, che era incinta, non volle restare indietro e decise di accompagnarlo nell'esilio. Questa situazione allarmò Enlil. Pensò che, in tali condizioni, Sin, suo figlio, destinato dapprima a governare la luna, il corpo celeste più importante, sarebbe stato costretto a dimorare non in cielo, ma nelle fosche e sinistre regioni infernali. Per prevenire tale malanno, Enlil architettò uno stratagemma a dir vero abbastanza complicato. Sulla strada che da Nippur conduceva all'Inferno il viaggiatore doveva incontrare tre personaggi, probabilmente delle divinità minori: il «guardiano delle porte dell'Inferno»; l'«uomo del fiume del mondo infernale» e il «nocchiero» (il «Caronte» sumerico, che traghettava i morti all'Ade). Che fece Enlil? Assumendo di volta in volta la forma di ognuno di questi personaggi (si ha qui il primo esempio noto di «metamorfosi» divina), fecondò Ninlil di tre divinità infernali, perché sostituissero negl'Inferi il loro fratello maggiore Sin e gli consentissero di risalire al cielo.[5]

Enlil, in conformità a quanto era stato deciso a suo riguardo,
Nunamnir, in conformità a quanto era stato deciso a suo riguardo,
Enlil andò via, e Ninlil lo seguì;
Nunamnir giunse; e Ninlil entrò.
Ed Enlil disse all'«uomo della porta»:
«O uomo della porta, uomo della serratura,
O uomo del chiavistello, uomo della serratura d'argento,
La regina è arrivata;
Se ella t'interroga dopo di me,
Non dirle nulla sul mio conto».

Ninlil disse all'uomo della porta:
«Uomo della porta, uomo della serratura,
Uomo del chiavistello, uomo della serratura d'argento,
Enlil, tuo Signore, da dove...?»

Enlil rispose per l'uomo della porta:
«Il mio Signore non ha..., la più bella, la bella;
Enlil non ha... la più bella, la bella.
Egli ha... nel mio ano, egli ha... nella mia bocca:

Il mio cuore lontano fedele...
Ecco ciò che Enlil, Signore di tutti i paesi, mi ha ordinato.
«Certo, Enlil è il tuo Signore, ma io sono la tua Signora».
«Se tu sei davvero la mia Signora, lascia che la mia mano tocchi la tua guancia (?)».
«Il seme del tuo Signore, il seme brillante è nel mio seno,
Il seme di Sin, il seme brillante, è nel mio seno».
«Allora, il seme del mio Signore salga lassù, al cielo;
Il mio seme mi vada alla terra, giù,
Il mio seme, al posto del seme del mio Signore, vada alla terra in basso».
Enlil, sotto l'aspetto dell'uomo della porta, si coricò accanto a lei nella camera,
Si unì a lei, l'abbracciò;
E, stando unito a lei e abbracciatala,
Cacciò nel suo seno il seme del dio Meslamtaea...

La scena si ripete in seguito allo stesso modo, nel momento dell'incontro con l'«uomo del fiume infernale» e di quello con l'«uomo della barca».

I Sumeri del III millennio a.C. distinguevano, almeno per nome, alcune centinaia di dei. Un gran numero di essi ci sono noti, non solo dai cataloghi compilati nelle scuole, ma anche dalle liste di offerte e di sacrifici su certe tavolette dissepolte un secolo fa. Altri ancora ci sono indicati dai nomi propri dei Sumeri, composti comunemente di proposizioni di significato religioso, del tipo «il tale dio è pastore», «Il tale dio ha un buon cuore», «Chi somiglia al tale dio?», o anche «Familiare del tal dio», «L'uomo del tal dio» o «Il diletto del tal dio», «Il tal dio mi ha dato», e così di seguito. Tra questa moltitudine di dei parecchi sono secondari: venivano presi, ad esempio, per le mogli, i figli, persino i servi delle divinità principali. Altri sono forse, ma non sempre possiamo appurarlo, nomi fittizi o epiteti di divinità d'altronde ben note. Ciò non toglie che un gran numero di divinità fossero effettivamente onorate, durante tutto l'anno, con sacrifici, atti di adorazione, preghiere. Di alcune centinaia di divinità, le quattro principali erano gli dei creatori, An, Enlil, Enki e la dea Ninhursag.

Più in alto ho ricordato il loro ruolo primario nella creazione del mondo. Dei cosmici, formavano un tutt'uno, agli inizi, coi grandi elementi costitutivi dell'universo. Ma la loro personalità si affermò. Il loro posto rispettivo nella gerarchia degli dei sembra abbia subito qualche variazione. In genere, però, formavano un gruppo a parte e prendevano di comune accordo

le decisioni importanti. Alle riunioni e ai banchetti divini occupavano i posti d'onore.

Vi sono delle buone ragioni per supporre che An, il dio del cielo, in un'epoca arcaica fosse dai Sumeri ritenuto il re supremo del pantheon, benché, secondo le fonti di cui disponiamo e che risalgono a circa il 2500 a.C., tale ruolo sia assolto dal dio dell'aria, Enlil. La città in cui An aveva il suo tempio principale era Uruk che ebbe una parte politica di primo piano nella storia di Sumer. An fu adorato ininterrottamente a Sumer per millenni, ma perdette molto della sua preminenza originaria e divenne a poco a poco un personaggio di secondo piano nel pantheon: è raramente menzionato negl'inni e nei miti di epoca più tarda, mentre nel frattempo la maggior parte dei suoi poteri era passata al dio Enlil.

Quest'ultimo, dio dell'aria e dell'atmosfera, è di gran lunga la divinità più importante del pantheon sumerico, quella che detiene di continuo il primo posto nel culto e nel mito. Non sappiamo perché mai abbia preso il posto di An come capo del mondo divino sumerico, ma è così: i più antichi documenti comprensibili ce lo presentano come il «Padre degli dei», il «Re del cielo e della terra», il «Re di tutti i paesi». I sovrani si vantavano di aver ricevuto da lui la sovranità sul paese, la prosperità del loro popolo e la vittoria sui nemici. Era Enlil a «pronunciare il nome» del re, era lui che «gli dava il suo scettro» e «che gettava su di lui uno sguardo benigno».

Miti e inni più tardivi ci informano che Enlil era considerato una divinità benefica e responsabile del piano dell'universo, della sua creazione e di quanto di meglio era in esso contenuto. Era lui che faceva spuntare il giorno, aveva pietà degli uomini, regolava la crescita di tutte le piante. Era la fonte dell'abbondanza e della prosperità del paese, l'inventore della Zappa e dell'Aratro, prototipi degli attrezzi che sarebbero stati utilizzati in agricoltura.

Sottolineo i tratti benefici del carattere di Enlil per dissipare un equivoco ricorrente nei manuali e nelle enciclopedie che si occupano della religione e della cultura di Sumer: vi si legge che Enlil era il dio, violento e devastatore, dell'uragano e che la sua parola e i suoi atti non portavano che male. Come succede assai spesso nella nostra disciplina, quest'equivoco è dovuto in gran parte al carattere fortuito degli scavi archeologici. Tra le prime opere sumeriche scoperte e pubblicate se n'è trovato un numero proporzionalmente eccezionale del tipo

«lamentazione», secondo cui Enlil aveva il penoso compito di operare le distruzioni e scatenare i flagelli decretati dagli dei. Di conseguenza i primi storici della religione sumerica l'accusano di essere selvaggio e distruttore; giudizio negativo, accettato tale e quale da altri studiosi più recenti. Invece, quando analizziamo gli inni e i miti, in particolare quelli pubblicati dopo il 1930, vi troviamo Enlil esaltato come un dio amico e paterno, che veglia alla sicurezza e al benessere di tutti gli esseri umani, ivi compresi, e soprattutto, gli abitanti di Sumer.

Uno dei più importanti di questi inni a Enlil è stato ricostruito nel 1953 grazie a un certo numero di tavolette e di frammenti. Nel 1951-1952, mentre lavoravo al museo delle Antichità orientali di Istanbul, ebbi la ventura di scoprire la metà inferiore di una tavoletta a quattro colonne, di cui l'altra metà si trovava all'University Museum di Filadelfia ed era stata pubblicata sin dal 1919 da Stephen Langdon. In questo stesso anno 1952 la spedizione archeologica che operava a Nippur scoprì a sua volta un altro importante frammento. Il testo, che comprende centosettanta versi, è incompleto e la sua traduzione non è compito facile [6]. Esso comincia con un cantico in onore di Enlil in persona, celebrato specialmente come il dio che punisce i malfattori; prosegue con l'esaltazione del suo gran tempio di Nippur, conosciuto sotto il nome di Ekur, e si conclude con una sintesi poetica di quanto a lui deve la civiltà. Ecco i passi più comprensibili:

Enlil i cui ordini giungono lontano, dalla parola santa;
Il Signore dalla decisione immutabile, che decreta per sempre i destini;
Egli i cui occhi alzati percorrono il paese,
La cui vista alzata scruta il cuore di tutti i paesi;
Enlil che è comodamente assiso sotto il bianco Podio, sotto il Podio sublime;
Egli che pone in atto i decreti di potenza, di signoria, di regalità;
Egli davanti al quale gli dei della terra si inchinano atterriti,
Davanti al quale si umiliano gli dei del cielo...,

Della Città [7] la vista incute timore e riverenza...
L'empio, il malvagio, l'oppressore,
Il..., il delatore,
L'arrogante, il violatore dei trattati,
Enlil non tollera i loro misfatti nella Città.
La Gran Rete...,
Non lascia sfuggire alle sue maglie perversi e malfattori.
Nippur - Santuario ove abita il Padre, il «Gran Monte»,
Podio di abbondanza, Ekur che si erge...,
Alta montagna, nobile Località,
Il suo Principe, il «Gran Monte», il Padre Enlil,

Ha fissato la sua dimora sul podio dell'Ekur, sublime santuario.
O Tempio, le cui leggi divine, come il cielo, non possono essere sovvertite,
I cui sacri riti, come la terra, non possono essere rovesciati,
Le cui leggi divine sono pari alle leggi divine dell'Abisso: nessuno può scrutarle,
Il cui «cuore» sembra un santuario inaccessibile, ignoto come lo zenit...,
Le cui parole sono delle preghiere,
I cui discorsi sono la supplica...,
Il cui rituale è prezioso,
Le cui feste grondano grasso e latte, sono piene di abbondanza,
I cui magazzini arrecano gioia e felicità...!
Casa di Enlil, montagna di fertilità...
Ekur, Casa di lapislazzuli, alta Dimora, che fa tremare,
Il cui rispetto e terrore toccano il cielo,
La cui ombra si stende su tutti i paesi,
La cui altezza raggiunge il cuore stesso del cielo,
Dove i signori e i principi portano i loro sacri doni, le loro offerte,
Vengono a recitare le loro preghiere, le loro suppliche, le loro petizioni.
O Enlil, il pastore sul quale Tu getti uno sguardo propizio,
Che Tu hai chiamato ed esaltato nel paese...,
Che prostra i paesi stranieri ovunque egli porti i suoi passi:
Libagioni propiziatrici venute da ogni parte,
Sacrifici cavati da copiosi bottini,
Ecco quel che egli ha portato; tra i magazzini
E nei vasti cortili egli ha ripartito le sue offerte.
È stato Enlil, il degno Pastore, sempre in moto,
Che del pastore, capo di tutti quelli che respirano,
Ha fatto nascere la regalità,
E ha posto la corona sacra sulla testa del re...
Il Cielo, Enlil ne è il Principe; la Terra, ne è il Grande;
Gli Anunnaki, è il loro dio sublime.
Allorché nella sua maestà egli decide i destini,
Nessun dio osa mirarlo.
È soltanto al suo glorioso visir, il ciambellano Nusku,
Che i comandamenti e le parole del suo cuore,
Egli svela: lo informa di essi,
L'incarica di eseguire i suoi ordini universali,
Gli confida tutte le regole sante, tutte le leggi divine.
Senza Enlil, il «Gran Monte»,
Nessuna città verrebbe costruita, nessun impianto fondato;
Nessuna stalla verrebbe costruita, nessun ovile sistemato;
Nessun re sarebbe innalzato, nessun gran-sacerdote nascerebbe;
Nessun sacerdote *mah*, nessuna grande sacerdotessa sarebbero scelt con l'aruspicina;
I lavoratori non avrebbero né ispettore né sorvegliante...,
I fiumi, le loro acque in piena non li farebbero straripare;
I pesci del mare non depositerebbero uova nella giuncaia;
Gli uccelli del cielo non costruirebbero nidi sulla vasta terra;
Nel cielo, le nubi vagabonde non darebbero la loro umidità;
Le piante e le erbe, gloria della campagna, non potrebbero spuntare,

Nel campo e nel prato, i ricchi cereali non potrebbero fiorire;
Gli alberi piantati nella foresta montana non potrebbero dare i loro frutti...

Il terzo dei principali dei sumerici era Enki, dio dell'abisso, dell'oceano, o, secondo il termine sumerico, dell'Abzu. Quarta e ultima era la dea Ninhursag ugualmente nota sotto il nome di Ninmah, «La Signora maestosa». Ma in un'epoca più antica questa dea aveva occupato un posto più elevato e il suo nome in alcune liste di divinità precedeva quello di Enki. Si ha ragione di credere che in origine il suo nome fosse stato Ki (Terra), la sposa di An (Cielo). Essa aveva dato alla luce tutti gli dei. Era conosciuta altresì sotto il nome di Nintu, «La Signora che partorisce». I primi sovrani sumeri amavano descriversi come «nutriti col puro latte di Ninhursag». Era inoltre ritenuta la madre di tutte le creature viventi. In un mito, analizzato al capitolo XIV, ha una parte di rilievo nella creazione dell'uomo. In un altro dà alla luce tutta una serie di divinità la cui storia si fonde con quella del «frutto proibito» (V. il capitolo XXII).

Enki era non solo il dio dell'acqua ma anche quello della saggezza, ed era soprattutto lui ad occuparsi delle attività della terra, d'accordo con Enlil, il quale si limitava a tracciare i piani generali, lasciando i particolari dell'esecuzione a Enki, spirito fertile, nel tempo stesso ardito e saggio. Un mito, che si può intitolare *Enki e l'ordine del mondo*, ci informa sulle attività creatrici di questo dio, cui si devono i fenomeni naturali e culturali essenziali alla civiltà. Questo mito, di cui io per la prima volta ho abbozzato il contenuto nella mia *Sumerian Mythology* [8], dà nel contempo un'idea assai viva delle nozioni, abbastanza superficiali, che i Sumeri avevano circa la natura e i suoi misteri. In nessuna parte constatiamo la premura di ricercare le origini prime e fondamentali dei fenomeni materiali o dei fatti della civiltà. Si ritiene sufficiente attribuirle all'efficienza creatrice di Enki: «è stato Enki a farlo»; «così l'ha fatto e ordinato Enki». È tutto.

Le prime cento righe circa del poema sono troppo frammentarie perché possiamo ricostruirne il contenuto. Quando il testo si fa leggibile, Enki è sul punto di «decretare il destino» di Sumer:

O Sumer, grande paese tra i paesi dell'universo,
Sempre pieno di luce costante, tu che, da Levante a Ponente, dispensi le leggi divine a tutti i popoli!
Le tue leggi divine sono leggi gloriose, inaccessibili!

Il tuo cuore è profondo, insondabile!
Il vero sapere, che tu apporti..., come il cielo, è intoccabile!
Il Re al quale dai i natali è adorno del diadema immortale,
Il Signore al quale dai i natali porta la corona per sempre!
Il tuo Signore è un signore venerabile; con An, il Re, prende posto sul celeste Podio.
Il tuo Re è il «Gran Monte», il Padre Enlil...
Gli Anunnaki, i Grandi Dei,
Presso di te hanno fissato la loro dimora.
Nei tuoi vasti boschetti, essi consumano il loro cibo.
O casa di Sumer, le tue stalle siano numerose, le tue vacche si moltiplichino,
I tuoi ovili siano numerosi, le tue pecore si contino a miriadi...!
I tuoi templi incrollabili levino le mani [9] sino al cielo!
Presso di te gli Anunnaki decidano i destini!

Enki si reca allora a Ur (probabilmente la capitale di Sumer all'epoca in cui questo poema fu composto) e la benedice:

A Ur, al Santuario, egli è venuto,
Enki, re dell'Abisso, e ne decreta il destino:
«O Città, ben provvista, bagnata da acque copiose, o Bue dalla salda statura,
Podio dell'abbondanza del paese, o ginocchia divaricate, o verdeggiante come la montagna,
O foresta di *hashhur* [10], dalla vasta ombra, più eroica di...!
Possano le leggi divine, perfette, essere perfettamente promosse!
Il 'Gran Monte', Enlil, nel cielo e sulla terra ha proferito il tuo nome glorioso!
Città il cui destino è stato deciso da Enki,
O Ur, o Santuario, possa tu innalzarti sino al cielo!»

Il dio giunge poi a Meluhha, la «montagna nera» [11]. Particolare degno di nota: Enki è favorevolmente disposto verso questo paese quasi come lo è verso Sumer. Egli ne benedice gli alberi e le canne, i buoi e gli uccelli, l'argento e l'oro, il bronzo e il rame, e gli esseri umani.

Da Meluhha Enki torna al Tigri e all'Eufrate. Li riempie di acqua scintillante e li affida al dio Enbilulu. Poi riempie i fiumi di pesci e li affida a una divinità descritta come «il figlio di Kesh». Si dedica successivamente al mare (il golfo Persico), ne regola i movimenti e ne affida la cura alla dea Sirara.

Enki convoca in seguito i venti e mette alla loro testa il dio Ishkur, «che cavalca tuono e uragani». Poi si occupa dell'Aratro e del Giogo, dei Campi e della Vegetazione:

Egli guidò l'Aratro e il Giogo,
Il gran principe Enki...;
Tracciò i Solchi sacri;
Fece spuntare il Grano nel Campo eterno.

Poi al Signore, il gioiello e l'ornamento del piano,
Rivestito della sua forza, il Fattore di Enlil,
A Enkimdu, il dio dei canali e dei fossati,
Enki ne affidò la cura.
Il Signore si rivolse poi al Campo perpetuo, gli fece produrre del grano-*gunu*;
Enki gli fece produrre in abbondanza le sue fave grandi e piccole;
I chicchi di..., egli li ammucchiò per il granaio.
Enki aggiunse granaio a granaio,
Con Enlil moltiplicò l'abbondanza per il popolo;...
E alla Signora che... la fonte di vigore per il paese, l'incrollabile sostegno delle «Teste nere» [12],
A Ashnan [13], forza di tutte le cose,
Enki ne affidò la cura.

Successivamente si occupa della Zappa e dello Stampo per mattoni, che affida alla cura del dio dei mattoni, Kabta. Mette quindi a punto lo strumento per costruire detto *gugun*, pone le fondamenta ed edifica delle case, che pone sotto la responsabilità di Mushdamma, il «gran costruttore» di Enlil. Poi riempie la pianura di vita vegetale e animale e incarica Sumugan, il «Re della montagna», di sorvegliarla. Infine costruisce stalle e ovili, li riempie di latte e di panna e ne dà la cura al dio pastore Dumuzi. Il seguito del testo è distrutto e non si può conoscere come il poema finisse.

Per spiegare il moto e il governo dell'universo i filosofi sumeri avevano fatto ricorso non solo a dei personaggi divini, ma anche a delle forze impersonali, a delle leggi e a dei regolamenti divini, i *me*. Questa parola è attestata in un gran numero di documenti: risulta in particolare che dei *me* presiedono al divenire dell'uomo e della sua civiltà. Uno dei nostri antichi poeti di Sumer ha ritenuto opportuno, nel corso di un mito, di fornirci il catalogo di tutti i *me* riguardanti quest'ultima. È, insomma, la prima analisi nota degli elementi della civiltà. Il nostro autore ne elenca un centinaio. Ma, allo stato attuale del testo, solo una sessantina ci riescono comprensibili; del resto un certo numero, costituito da parole mutile e senza contesto esplicativo, ci offre non più che una vaga idea del loro significato reale e totale. Ma ne rimane quanto basta per renderci conto di ciò che i Sumeri intendevano per «la civiltà e i suoi elementi». Questi ultimi sono anzitutto delle istituzioni, talune funzioni della gerarchia sacerdotale, degli strumenti del culto, i comportamenti della mente e del cuore e svariate dottrine e credenze.

Eccone la lista, almeno nelle sue parti più intelligibili e nell'ordine scelto dall'autore sumero:

1. La sovranità; 2. La divinità; 3. La corona sublime e permanente; 4. Il trono reale; 5. Lo scettro sublime; 6. Le insegne reali; 7. Il sublime santuario; 8. La dignità di Pastore; 9. La regalità; 10. La durevole «Signoria»; 11. La Signora divina [14]; 12. L'*Ishib* [14]; 13. Il *Lumah* [14]; 14. Il *Gutug* [14]; 15. La Verità; 16. La discesa agli Inferi; 17. La risalita dagli Inferi; 18. Il *Kurgarru* [15]; 19. Il *Girdabara* [15]; 20. Il *Sagursag* [15]; 21. Il vessillo delle battaglie; 22. Il diluvio; 23. Le armi (?); 24. I rapporti sessuali; 25. La prostituzione; 26. La Legge (?); 27. La calunnia (?); 28. L'Arte; 29. La Sala del culto; 30. Lo «Ierodulo del cielo»; 31. Il *Gusilim* [16]; 32. La musica; 33. La funzione di anziano; 34. La qualità di Eroe; 35. Il potere; 36. L'ostilità; 37. La rettitudine; 38. La distruzione delle città; 39. La lamentazione; 40. Le gioie del cuore; 41. La menzogna; 42. Il paese ribelle; 43. La bontà; 44. La giustizia; 45. L'arte di lavorare il legno; 46. L'arte di lavorare i metalli; 47. La funzione di scriba; 48. Il mestiere di fabbro; 49. Il mestiere di conciapelli; 50. Il mestiere di muratore; 51. Il mestiere di panieraio; 52. La saggezza; 53. L'attenzione; 54. La purificazione sacra; 55. Il rispetto; 56. Il terrore sacro; 57. Il disaccordo; 58. La pace; 59. La fatica; 60. La vittoria; 61. Il consiglio; 62. Il cuore turbato; 63. Il giudizio; 64. La sentenza del giudice; 65. Il *Lilis* [15]; 66. L'*Ub* [16]; 67. Il *Mesi* [15]; 68. L'*Ala* [16].

Questo «bilancio della civiltà», sfortunatamente frammentario, ci è stato trasmesso in un mito riguardante la dea Inanna. Nel corso di questo racconto l'enumerazione dei *me* era ripetuta quattro volte: ciò che ha permesso, nonostante le numerose lacune dovute al cattivo stato delle tavolette, di ricostruirne circa tre quarti.

Un frammento di questo mito, che si trova all'University Museum, fu pubblicato sin dal 1911 da David W. Myhrman. Tre anni dopo, Arno Poebel pubblicò il testo di un altro pezzo di proprietà dello stesso museo e contenente una gran parte dell'opera: era una tavoletta di grande formato, ben conservata, mancante però dell'angolo superiore sinistro. Ebbi la buona sorte di scoprire quest'angolo mancante nel 1937, al museo delle Antichità orientali di Istanbul. Benché il mito fosse stato pubblicato quasi per intero sin dal 1914, nessuno aveva ancora osato intraprenderne la traduzione: tanto il contenuto sembrava sconnesso e incomprensibile.

Il piccolo frammento da me scoperto e copiato a Istanbul fornisce ormai il filo conduttore e mi ha consentito di analizzare per la prima volta, nella mia *Sumerian Mythology*, questo affascinante racconto degli dei «umani, troppo umani», di cui offro un riassunto.[17]

Inanna, «la Regina del cielo», dea tutelare di Uruk, vorrebbe accrescere il benessere e la prosperità della sua città, fare di questa il centro della civiltà sumerica e rialzare così il suo nome e il suo prestigio. Decide dunque di recarsi a Eridu, l'antico centro della civiltà sumerica, dove Enki, signore della saggezza, «che conosce il cuore stesso degli dei», vive in seno all'Abzu, l'Abisso delle Acque. È lui che possiede tutte le leggi divine (i *me*) essenziali alla civiltà; e l'ambiziosa dea può strappargliele, non importa a che prezzo, e portarle a Uruk: da un lato la gloria di questa città, dall'altro il suo potere su di essa saranno senza pari. Quando Inanna si avvicina all'Abzu, Enki, visibilmente colpito dal suo fascino, chiama il suo messaggero Isimud e gli dice:

Vieni, Isimud, mio messaggero: presta l'orecchio ai miei ordini.
Sto per dirti una parola, ascoltala:
«La giovane, tutta sola, si è diretta verso l'Abzu;
Inanna, tutta sola, si è diretta verso l'Abzu.
Fa' entrare la giovane nell'Abzu di Eridu,
Fa' entrare Inanna nell'Abzu di Eridu.
Falle mangiare una focaccia di orzo con del burro;
Versa per lei l'acqua fredda che rinfresca il cuore;
Falla bere della birra nella 'Faccia di leone' [18].
Alla Tavola sacra, alla Tavola del Cielo,
Rivolgi a Inanna parole di benvenuto».

Isimud esegue alla lettera gli ordini del padrone. Inanna si siede dunque con Enki per far bisboccia. E nel calore del pasto, Enki, reso euforico dal bere, grida:

Per la mia potenza, per la mia potenza,
Alla santa Inanna, mia figlia, voglio far dono delle leggi divine.

Offre allora a Inanna, una dopo l'altra, le quasi cento «leggi divine», che costituiscono le basi stesse della civiltà. Inanna è ben felice di accettare i doni che le offre Enki nella sua ebbrezza. Li prende, li carica sulla sua Barca celeste e fa rotta verso Uruk col suo prezioso carico. Ma una volta svaniti gli effetti del banchetto, Enki si accorge che i *me* non sono più al loro posto abituale. Interroga Isimud, il quale l'informa che è stato lui, Enki in persona, a farne dono a sua figlia Inanna. Enki deplora amaramente la propria munificenza e decide di impedire a ogni costo alla Barca del Cielo di attraccare a Uruk. Manda dunque Isimud, con un gruppo di mostri marini, a inseguire Inanna. Alla prima delle sette tappe del tragitto tra l'Abzu di Eridu e Uruk, i mostri marini dovranno riprendere a

Inanna la Barca celeste; Inanna potrà continuare il viaggio a piedi.

Il Principe chiamò Isimud, suo messaggero,
Enki impartì i suoi ordini al Buon Nome del Cielo:
«O Isimud, mio messaggero, mio Buon Nome del Cielo!
'O mio Re, eccomi! Che tu sia sempre lodato!'
'La Barca celeste, dove dunque è ora giunta?'
'Eccola giunta al molo Idal!'
'Va' dunque e che i mostri marini la strappino a Inanna'».

Isimud esegue gli ordini di Enki, riprende la Barca e dice a Inanna:

O mia Regina, tuo padre mi ha mandato verso di te,
O Inanna, tuo padre mi ha mandato verso di te,
Tuo padre, sublime nei suoi discorsi,
Enki, sublime nella sua eloquenza,
Le cui auguste parole non devono essere disprezzate.

La santa Inanna gli risponde:
«Mio padre che ti ha detto, che ti ha ordinato?
Le sue auguste parole, che non devono essere disprezzate, quali sono?- ti prego».
«Il mio re mi ha parlato,
Enki mi ha detto:
'Lascia che Inanna raggiunga Uruk,
Ma tu riportami la Barca celeste a Eridu'».

La santa Inanna disse a Isimud il messaggero:
«Perché mio padre, te ne prego, ha mutato quel che mi aveva detto?
Perché ha violato la parola che mi aveva data?
Perché ha profanato le auguste parole che mi aveva rivolte?
Mio padre mi ha detto parole menzognere, mi ha detto parole menzognere,
Bugiardamente mi ha giurato per la sua potenza e per l'Abzu!»

Non appena ebbe pronunziato queste parole,
I mostri del mare afferrarono la Barca celeste.
Inanna disse allora al suo messaggero Ninshubur:
«Vieni, fedele messaggero di Inanna,
Mio messaggero di parole favorevoli,
Mio latore di parole sincere,
Tu la cui mano non trema mai, il cui piede non trema mai,
Salva la Barca celeste e le leggi divine date a Inanna!»

Ninshubur allora interviene e il battello è tratto in salvo. Ma Enki si ostina. Per entrare in possesso della Barca celeste decide di mandare Isimud e i mostri marini a ciascuna delle sette tappe. Ma ogni volta Ninshubur viene in aiuto di Inanna. Questa alla fine giunge sana e salva a Uruk. E tra il giubilo e i rallegramenti tira fuori a una a una dalla barca le «leggi divine».

XIV. ETICA

IL PRIMO IDEALE MORALE

In armonia con la loro concezione del mondo i pensatori sumeri avevano una visione relativamente pessimistica dell'uomo e del suo destino. Erano fermamente convinti che l'essere umano, plasmato di argilla, fosse stato creato esclusivamente per servire gli dei, fornendo loro cibo, bevande e dimore, perché potessero dedicarsi in pace alle loro attività divine. Affermavano che la vita è piena di incertezza e che l'uomo non può mai godervi un po' di sicurezza, essendo incapace di prevedere il destino assegnatogli dagli dei, i cui disegni sono imprevedibili. Dopo la morte egli non è che un'ombra impotente, che vagola nelle lugubri tenebre degli Inferi, dove la «vita» non è che un misero riflesso della vita terrena.

L'arduo problema del libero arbitrio, che tanto preoccupa i filosofi di oggi, non si poneva affatto ai pensatori di Sumer. Essi ammettevano come una verità di immediata evidenza che l'uomo fosse stato creato dagli dei unicamente per loro vantaggio e piacere e che perciò non fosse libero; per essi la morte era la sorte della creatura umana, soltanto gli dei erano immortali in forza di una legge trascendente e ineluttabile. Erano persuasi altresì che le alte virtù dei loro compatrioti, gradatamente acquisite, in realtà, dopo secoli di tentativi e di esperienze sociali, fossero un'invenzione degli dei. Erano questi ultimi a disporre; agli uomini non restava che ubbidire.

A dar credito alle loro cronache, i Sumeri apprezzavano molto la bontà e la verità, la legge e l'ordine, la giustizia e la libertà, la rettitudine e la schiettezza, la pietà e la compassione. Aborrivano il male e la menzogna, l'anarchia e il disordine, l'ingiustizia e l'oppressione, le azioni colpevoli e le perversità, la crudeltà e l'insensibilità. I loro re si vantavano costantemente di avere fatto regnare nelle loro città e nei loro paesi la legge e l'ordine, di aver protetto i deboli contro i forti, i poveri contro i ricchi, di avere sterminato il male e instaurato

la pace. Il documento di cui ho parlato nel capitolo VII mostra che Urukagina, re di Lagash vissuto nel XXIV secolo a.C., era assai fiero del suo operato: aveva ridato la libertà e la giustizia ai suoi concittadini da lungo tempo oppressi, sbarazzato lo Stato dai funzionari parassiti, posto fine all'arbitrio e allo sfruttamento; la vedova e l'orfano avevano trovato in lui un protettore.

Ur-Nammu, fondatore della terza dinastia di Ur, promulgò meno di tre secoli dopo un codice il cui prologo enumera una serie di misure da lui adottate a favore della moralità pubblica: aveva posto termine ai tanti abusi dei funzionari in servizio, regolarizzato i pesi e le misure, onde garantire l'onestà nel commercio, fatto in modo che le vedove, gli orfani e i poveri fossero protetti dai maltrattamenti e non subissero danni. Circa due secoli dopo, Lipit-Ishtar re di Isin, promulgava a sua volta un nuovo codice. Questo re vi sosteneva di essere stato designato dai grandi dei An ed Enlil per «regnare sul paese allo scopo di instaurare la giustizia nei territori, eliminare ogni motivo di lamentela, respingere con la forza delle armi gli elementi ostili e ribelli, portare il benessere agli abitanti di Sumer e di Accad». In genere gli inni dedicati ai sovrani attestano quanto costoro ci tenessero a passare per uomini di grandi virtù.

A giudizio dei saggi sumerici, gli dei preferivano la moralità all'immoralità; e gl'inni esaltano senza eccezione la bontà, la giustizia, la schiettezza e la rettitudine di tutte le grandi divinità. Di fatto parecchi dei, per esempio Utu, il dio del sole, avevano come compito principale il vegliare al mantenimento dell'ordine morale. Vari testi ci fan conoscere anche che Nanshe, dea di Lagash, non tollerava che si recasse offesa alla verità e alla giustizia o che si desse prova di mancanza di pietà. Le sue esigenze, come adesso è risaputo, avevano un ruolo importante nel dominio della moralità umana.[1]

Nanshe per i Sumeri era:

> Colei che conosce l'orfano, colei che conosce la vedova,
> Colei che conosce l'oppressione dell'uomo da parte dell'uomo, (colei) che è la madre dell'orfano.
> Nanshe ha cura della vedova,
> Fa rendere (?) giustizia (?) al più povero (?).
> Ella è la regina che attira il profugo nel suo grembo,
> E che trova un riparo per il debole.

Un passo, il cui senso rimane del resto molto oscuro, mostra Nanshe in atto di giudicare la specie umana nel primo giorno

dell'anno. Nidaba, dea della scrittura e della letteratura, e Haia, suo sposo, le stanno accanto, come pure numerosi testimoni. Ad attirare la sua collera sono stati gli uomini imperfetti:

> Quelli che, camminando nel peccato, varcano i limiti;
>
> . . . .
>
> Quelli che trasgrediscono le norme stabilite, che violano i contratti;
> Quelli che considerano farevorevolmente i luoghi di perdizione...;
> Quelli che sostituiscono un peso leggero a uno più pesante;
> Quelli che sostituiscono una misura piccola a una più grande;
>
> . . . .
>
> Quelli che, avendo mangiato qualche cosa che loro non appartiene, non dicono: «Io l'ho mangiata»;
> Che, avendola bevuta, non dicono: «Io l'ho bevuta»...;
> Quelli che dicono: «Io mangerò ciò che è proibito»,
> Che dicono «Io berrò ciò che è proibito».

Ed ecco un passo che ribadisce la sensibilità di Nanshe:

> Per consolare l'orfano, per far sì che non vi siano più vedove,
> Per preparare un luogo dove i potenti saranno annientati,
> Per consegnare i potenti ai deboli...,
> Nanshe scruta il cuore degli individui.

I Sumeri, come pensavano che i grandi dei si comportassero in modo virtuoso, così credevano che questi stessi dei nel dare avvio alla civiltà umana vi avessero introdotto ugualmente il male, la menzogna, la violenza e l'oppressione. E la lista dei *me*, questi principi inventati dagli dei per far funzionare senza urti il cosmo, comprendeva non soltanto la «verità», la «pace», la «bontà», la «giustizia», ma anche la «menzogna», la «discordia», la «lamentela», il «terrore sacro».

Perché gli dei avevano ritenuto necessario promuovere e creare il peccato e il male, la sofferenza e l'infelicità? A giudicare dai documenti a nostra disposizione, i saggi di Sumer, se non si posero mai il problema, erano certo propensi a rispondere che non ne sapevano nulla: non pensavano forse che la volontà degli dei e i loro moventi fossero impenetrabili? Un «Giobbe» sumero, schiacciato da una disgrazia apparentemente ingiustificabile, non avrebbe pensato a discutere e lagnarsi, ma a gemere, piangere, sospirare, confessare peccati e colpe che gli era inevitabile commettere.[2]

Ma gli dei avrebbero prestato attenzione a questo mortale solitario e insignificante? I pensatori di Sumer non lo credevano affatto. Per loro gli dei somigliavano ai sovrani mortali di quaggiù, avevano certo ben altro da fare. Come bisognava

rivolgersi a un intermediario per ottenere qualche favore dal re, così non era possibile farsi sentire dagli dei se non rivolgendosi a qualche loro favorito. Fu questa certamente l'origine del ricorso a un dio «personale», una specie di angelo custode addetto a ciascun essere umano e a ciascun capofamiglia, di cui si valevano i Sumeri. Era a lui che l'individuo afflitto apriva l'intimo del proprio cuore, rivolgeva preghiere e suppliche, doveva la salvezza nella disgrazia.

Ho già detto che alla base delle idee e dell'ideale etico dei Sumeri era il «dogma» che l'uomo fosse stato fatto di argilla per servire gli dei. Ne abbiamo la prova in due poemi mitici particolarmente significativi. L'uno è interamente dedicato alla creazione dell'uomo. La maggior parte dell'altro riferisce un contrasto tra due divinità minori, ma con una lunga introduzione sul perché l'uomo è stato creato.

Il testo del primo è stato scoperto su due tavolette di identico contenuto: l'una proviene da Nippur e appartiene all'University Museum di Filadelfia; l'altra, che si trova al Louvre, è stata acquistata presso un antiquario. La tavoletta del Louvre e buona parte di quella dell'University Museum erano state trascritte e pubblicate sin dal 1934, ma il loro contenuto restava poco comprensibile. La tavoletta del Louvre era effettivamente in cattivo stato; l'altra era giunta a Filadelfia in quattro pezzi separati. Ciò complicò per lungo tempo il problema. Due frammenti, identificati e collegati nel 1919, erano stati copiati e pubblicati da Stephen Langdon. Nel 1934 Edward Chiera ne aveva pubblicato un terzo, ma senza rendersi conto che esso faceva parte della medesima tavoletta. Me ne accorsi io dieci anni dopo, quando mi sforzai di ricostruire il testo del poema, che intendevo pubblicare nel mio libro *Sumerian Mythology*. Verso quell'epoca identificai nella collezione di tavolette dell'University Museum il quarto frammento, ancora inedito. Potei così ricostruire il poema e abbozzarne l'interpretazione, sebbene il testo rimanesse difficile e oscuro per via delle tante lacune.[3]

Si apriva, a quanto pare, con alcune considerazioni che possono così riassumersi.

Gli dei provano difficoltà a procurarsi il cibo e quando le dee, nate dopo di loro, li raggiungono, la situazione si aggrava. Mentre si lamentano, il dio dell'acqua Enki – che avrebbe potuto aiutarli, perché era anche il dio della saggezza – è disteso sul mare e dorme così profondamente da non sentirli. Nammu, la madre di Enki,[4] «Madre di tutti gli dei», porta a

lui le loro lacrime. E mentre quelli sono là, desolati, essa gli dice:

O figlio mio, levati dal tuo letto, dal tuo..., fa' ciò che è saggio:
Plasma i servitori degli dei, possano essi produrre i loro doppi (?).

Enki riflette, prende il capo della legione dei «buoni e magnifici modellatori» e dice a Nammu:

O madre mia, la creatura di cui tu hai fatto il nome, esiste:
Fissa su di essa l'immagine (?) degli dei.
Plasma il cuore con l'argilla che è alla superficie dell'Abisso,
I buoni e magnifici modellatori ispessiranno quest'argilla.
Tu fa' nascere le membra;
Ninmah[5] lavorerà avanti a te,
Le dee della nascita... ti staranno accanto mentre tu modellerai.
O madre mia, decidi il destino del neonato,
Ninmah fisserà sopra di lui l'immagine (?) degli dei:
È l'uomo...

Il poema passa quindi dalla creazione dell'uomo in generale alla creazione dei diversi tipi di uomini imperfetti e tenta di spiegare l'esistenza di questi esseri anormali. Enki ha organizzato una festa in onore degli dei, indubbiamente per celebrare la creazione dell'uomo. Nella baldoria Enki e la dea Ninmah, che hanno alzato il gomito, perdono alquanto la testa. Ed ecco che Ninmah prende un po' di argilla dell'Abisso, poi foggia sei diversi tipi di individui anormali; Enki compie l'opera fissando con decreto il loro destino e ad essi «dà a mangiare del pane». Non ci riesce possibile capire in che consista l'imperfezione dei primi quattro. Quanto ai due ultimi, la femmina sterile e l'essere asessuato, ecco quel che ne dice il testo:

Il..., Ninmah ne fece una femmina incapace di procreare.
Enki, vedendo questa femmina incapace di procreare,
Decise la sua sorte e la destinò a dimorare nel «gineceo».
Il..., essa ne fece un essere privo di organo maschile, privo di organo femminile.
Enki, vedendo quest'essere privo di organo maschile, privo di organo femminile,
Decise che il suo destino fosse quello di camminare davanti al re.

Tuttavia, per non esser da meno, Enki decide a sua volta di far nascere qualche nuova creatura. Il poema non fornisce particolari sul modo con cui egli opera, ma, checché ne sia, l'essere da lui creato è venuto male: ha gracile il corpo e piuttosto debole lo spirito. Enki va da Ninmah e la prega di venire in aiuto di questo disgraziato:

Di colui che la tua mano ha foggiato io ho deciso il destino.

Gli ho dato da mangiare del pane;
Decidi ora della sorte di colui che ha foggiato la mia mano,
Dagli da mangiare del pane.

Ninmah dà prova di buona volontà verso l'infelice e fa tutto ciò che può, ma senza risultato. Gli parla, ma quello non risponde. Gli offre del pane, ma quello non tende la mano per prenderlo. Non può stare né seduto né in piedi e nemmeno piegare le ginocchia. Il poema continua con una lunga conversazione tra Enki e Ninmah; ma questo passo è così lacunoso che non si riesce a decifrarne il senso. Sembra che Ninmah finisca per maledire Enki allo spettacolo penoso di quest'essere malato o più esattamente inanimato che egli si è divertito a creare. Ed Enki ha l'aria di pensare che è maledizione ben meritata.

Il secondo poema mitico potrebbe intitolarsi: *Il Bestiame e il Grano*. Si tratta di uno di quei racconti di contrasto, assai in voga presso gli scrittori sumeri.[6] Ne sono protagonisti il dio del bestiame Lahar e sua sorella, la dea del grano, Ashnan. Tutti e due, precisa il poema, erano stati creati nella «sala di creazione» degli dei, affinché gli Anunnaki, figli del gran dio An, avessero di che nutrirsi e di che vestirsi. Ma sino al momento in cui fu creato l'uomo, gli Anunnaki erano stati incapaci di trarre sufficiente vantaggio dal bestiame e dal grano. È questo l'argomento dell'introduzione:

Quando sulla Montagna del Cielo e della Terra,
An diede vita agli Anunnaki,
Poiché il nome di Ashnan non era nato, non era stato formato,
Poiché Uttu [7] non era stato plasmato,
Poiché per Uttu nessun luogo santo era stato elevato,
Non c'erano ancora pecore, nessun agnello era stato ancora partorito;
Non c'erano ancora capre, nessun capretto era stato ancora partorito;
La pecora non dava ancora alla luce i suoi due agnelli,
La capra non dava ancora alla luce i suoi tre capretti.
Poiché il nome della saggia Ashnan e di Lahar,
Gli Anunnaki, i grandi dei, non lo conoscevano,

Il seme *shesh* di trenta giorni non esisteva ancora;
Il seme *shesh* di quaranta giorni non esisteva ancora;
I piccoli chicchi, il seme della montagna, il seme delle nobili creature viventi non esisteva ancora.

Poiché Uttu ancora non era nato, poiché la corona di vegetazione (?) ancora non era stata drizzata,
Poiché il signore... non era ancora nato,
Poiché Sumugan, il dio della pianura, non era ancora arrivato,
Come l'umanità al momento della sua creazione,
Gli Anunnaki ignoravano ancora il pane per nutrirsi,
Ignoravano ancora le vesti per vestirsi.

Ma brucavano le erbe, come pecore,
E bevevano l'acqua del fosso.

In quel tempo nella «sala di creazione» degli dei,
Nel loro santuario Duku, furono plasmati Lahar e Ashnan.
I prodotti di Lahar e di Ashnan,
Gli Anunnaki del Duku li mangiavano ma restavano insoddisfatti;
Nei loro begli ovili, il latte-*shum*
Gli Anunnaki del Duku lo bevevano, ma restavano insaziati.
Perciò proprio per occuparsi dei loro begli ovili
L'uomo ricevette il soffio della vita.

Il poema spiega poi come Lahar e Ashnan, discendendo dal cielo sulla terra, abbiano portato all'umanità i benefici della civiltà:

In quel tempo Enki disse a Enlil:
«Padre Enlil, Lahar e Ashnan,
Quelli che sono stati creati nel Duku,
Facciamoli discendere dal Duku».

Per l'ordine sacro di Enki e di Enlil,
Lahar e Ashnan discesero dal Duku.
Per Lahar, Enlil ed Enki costruirono l'ovile,
Di piante ed erbe a profusione gli fecero dono.
Per Ashnan edificarono una casa;
Di un aratro e di un giogo le fecero dono.

Lahar nel suo ovile
È un pastore che incrementa i prodotti dell'ovile.
Ashnan in mezzo ai raccolti
È una vergine amabile e generosa.
L'abbondanza che viene dal cielo
Lahar e Ashnan la fanno comparire sulla terra;
Alla società essi arrecano l'abbondanza;
Al paese essi arrecano il soffio di vita;
Essi fanno eseguire le leggi degli dei;
Moltiplicano il contenuto dei magazzini;
Riempiono i granai da scoppiare.

Nella casa del povero, a diretto contatto con la polvere del suolo,
Entrando essi portano l'abbondanza.
Tutti e due, dovunque essi dimorino,
Portano alla casa grossi vantaggi.
Il luogo dove stanno, essi lo saziano; il luogo dove siedono, essi lo riforniscono;
Essi allietano il cuore di An e di Enlil.

Poi scoppia il diverbio: Lahar e Ashnan bevono tanto vino che si ubriacano e cominciano a litigare; le fattorie e le campane risuonano del clamore della loro discussione. Ognuno di essi vanta le proprie imprese e si sforza di svalutare quelle dell'altro. Alla fine Enlil ed Enki intervengono e troncano l'alterco, dandola vinta ad Ashnan.

Si intuisce, attraverso questi poemi, come i Sumeri la pensassero circa la dipendenza originaria dell'uomo in rapporto al mondo divino. L'atteggiamento innato che ne derivava, fondamento della morale, era quindi quello di uno schiavo e di un servo degli dei.

XV. SOFFERENZA E SOTTOMISSIONE

IL PRIMO «GIOBBE»

Mio dio, il giorno brilla luminoso sulla terra; per me il giorno è nero.

. . . .

Le lacrime, la tristezza, l'angoscia e la disperazione han preso dimora nel mio intimo,

. . . .

La mala sorte mi tiene in sua mano, si porta via il mio soffio di vita,
La febbre maligna bagna il mio corpo...
Mio dio, o Tu (che sei) il padre che mi ha generato, risolleva il mio volto.

. . . .

Per quanto tempo Tu mi trascurerai, mi lascerai senza protezione?

. . . .

Per quanto tempo mi lascerai senza sostegno...?

Citai queste righe – tra altre – il 29 dicembre 1954 in una comunicazione fatta alla Society of Biblical Literature e intitolata: «Un uomo e il suo Dio: preludio sumerico al tema di Giobbe» [1].

Appartengono a un saggio poetico che da poco avevo ricostruito valendomi di un certo numero di tavolette e frammenti scoperti a Nippur. Così dunque, più di mille anni prima che fosse composto il libro di Giobbe, un testo sumerico anticipava modulazioni che la Bibbia doveva rendere tanto vigorose e familiari.

I saggi sumeri credevano e insegnavano che le sventure dell'uomo sono il risultato dei suoi peccati e delle sue cattive azioni e che nessun uomo è esente da colpevolezza. Per essi, come si è visto, non esisteva esempio di sofferenza umana ingiusta e immeritata; bisogna sempre biasimare, dicevano, l'uomo, mai gli dei. Malgrado tutto, più di un Sumero, nel momento dell'avversità, doveva essere tentato di porre in dubbio la lealtà e la giustizia degli dei. E forse per prevenire un simile risentimento e fronteggiare ogni disillusione degli uomini circa l'ordine divino, uno di quei sapienti compose l'edificante saggio di cui più sotto presento la traduzione.

L'uomo in preda all'avversità, proclama il nostro poeta, si contenti di glorificare il suo dio.[2] È il solo rimedio efficace. Lo glorifichi di continuo, per ingiuste che gli possano apparire la sua sofferenza e la sua disgrazia; gema e si lamenti al suo cospetto, sino a quando il dio non presti orecchio benigno alle sue preghiere. Tuttavia il nostro poeta cerca di corroborare la propria tesi. Egli vuole nella stessa misura esortare e convincere il lettore. E che fa? Ricorre al ragionamento, alla speculazione? Niente affatto; da buon Sumero, ha spirito pratico e perciò preferisce basarsi su un esempio.

Ecco dunque un uomo che era assai ricco, saggio e giusto, almeno in apparenza, e circondato sia di amici che di parenti. Un giorno la malattia e la sofferenza lo fiaccarono. Si diede forse a bestemmiare, a maledire l'ordine divino? Nemmeno per sogno. Si presentò umilmente davanti al suo dio, versò le sue lacrime, effuse in preghiera il suo dolore, si fece supplice. Il dio ne fu assai soddisfatto e si lasciò commuovere; esaudì la sua preghiera, lo liberò dai suoi mali e mutò in gioia la sua pena.

Questo poema può essere diviso, *grosso modo*, in quattro parti.

Si apre con una breve introduzione che esorta l'uomo a lodare il proprio dio, a esaltare i suoi meriti trascendentali:

L'uomo proclami senza tregua l'eccellenza del suo dio,
L'uomo lodi in tutta sincerità le parole del suo dio,
Chi dimora nel paese giusto si lamenti,
Nella Casa del canto, interpreti per la sua compagna e per i suoi amici...
Il suo lamento intenerisca il cuore del suo dio,
Perché l'uomo, senza dio, non otterrà il suo cibo.

Più oltre, in una terza parte,[3] il poeta, dopo aver dipinto la situazione dello sventurato, la sua solitudine e il suo abbandono, gli fa dire:

Io sono un uomo, un uomo illuminato, tuttavia chi mi rispetta non ha prosperità...
La mia parola verace è stata mutata in menzogna.
L'uomo furbo mi ha coperto col Vento del Sud, io sono costretto a servirlo.
Chi non mi rispetta mi ha umiliato davanti a Te.
Tu mi hai inflitto delle sofferenze sempre nuove.
Io sono entrato nella casa e greve è il mio spirito.
Io, uomo, sono uscito nelle vie, oppresso è il mio cuore.
Contro di me, il valoroso, il mio leale pastore è andato in collera, mi ha considerato con inimicizia;

Mio padre ha ricercato le forze maligne contro di me che non sono suo nemico.
Il mio compagno non mi dice una parola di verità,
Il mio amico dà una smentita alla mia parola verace.
L'uomo furbo ha cospirato contro di me,
E Tu, mio dio, Tu non lo contrasti...
Io, il saggio, perché sono legato a dei giovani ignoranti?
Io, l'illuminato, perché sono annoverato tra gl'ignoranti?
Il cibo è dovunque all'intorno, eppure il mio cibo è la fame.
Il giorno in cui le parti sono state assegnate a tutti, quella che mi è stata riservata è la sofferenza.

La supplica che il paziente rivolge al suo dio chiude questa terza parte del poema:

Mio dio, me ne starò davanti a Te,
Ti dirò...; la mia parola è un gemito,
Ti parlerò di ciò, mi lamenterò dell'amarezza del mio cammino.
Io deplorerò la confusione di...
Ah! non lasci la madre che mi ha partorito che si interrompa il suo lamento per me davanti a Te,
Mia sorella non si lasci sfuggire un canto di gioia,
Narri piangendo i miei malanni davanti a Te,
La mia donna esponga con dolore le mie sofferenze!
Il cantore compianga il mio amaro destino!
Mio dio, il giorno brilla luminoso sulla terra; per me il giorno è nero.
Il giorno brillante, il buon giorno ha... come il...
Le lacrime, la tristezza, l'angoscia e la disperazione han preso dimora nel mio intimo,
La sofferenza mi inghiotte come un essere scelto unicamente per le lacrime,
La mala sorte mi tiene in sua mano, si porta via il mio soffio di vita,
La febbre maligna bagna il mio corpo...
Mio dio, o Tu (che sei) il padre che mi ha generato, risolleva il mio volto,
Come una vacca innocente, in pietà... il gemito,
Per quanto tempo Tu mi trascurerai, mi lascerai senza protezione?
Come un bue...,
Per quanto tempo mi lascerai alla deriva?
Essi dicono — i saggi coraggiosi —, parola virtuosa e senza perifrasi:
«Mai un bimbo senza peccato è nato da una donna,
mai un adolescente innocente è esistito sin dai tempi antichi».

La quarta parte, infine, narra lo *happy end*, il felice epilogo della situazione. La preghiera dell'uomo è stata ascoltata: il suo dio l'ha esaudita. A lui gloria!

L'uomo — il suo dio prestò orecchio alle sue lacrime e ai suoi pianti;
Il giovane — i suoi gemiti e i suoi lamenti addolcirono il cuore del suo dio:

Le parole virtuose, le parole sincere pronunziate da lui, il suo dio le accolse.
Le parole che l'uomo confessò a guisa di preghiera
Furono gradite alla..., la carne del suo dio, e il suo dio non si fece più lo strumento della mala sorte
... che opprime il cuore, ...egli stringe,
Il demone-malattia avviluppante, che aveva dispiegato tutte le sue grandi ali, egli lo respinse;
Il male che l'aveva colpito come un..., egli lo disperse;
La mala sorte che per lui era stata decretata secondo la sua decisione, egli l'allontanò.
Egli mutò in gioia le sofferenze dell'uomo,
Pose accanto a lui i geni benefici come guardie e come tutori,
Diede... degli angeli dall'aspetto grazioso.

Le righe ora citate non costituiscono l'insieme del poema, ma solo le parti del testo più intelligibili.[4]

Indubbiamente tale opera non ha né l'importanza né la profondità di pensiero né la bellezza espressiva del Libro di Giobbe. Presenta però un grande interesse, in quanto è il primo saggio che l'uomo abbia mai scritto sul problema, immemorabile e tuttavia attualissimo, della sofferenza.

La storia della scoperta di questo poema sumerico e, ancor più, della sua ricostruzione merita di essere narrata. Infatti essa è caratteristica del genere di ricerche e di studi che bisogna affrontare, non senza pazienza, per operare quei «raccordi» delicati di documenti dispersi e spesso deteriorati che consentono di ricostruire i testi delle opere sumeriche. Il testo di questo saggio fu messo insieme partendo da sei tavolette e frammenti di argilla dissepolti dai membri della prima spedizione inviata a Nippur dall'università di Pennsylvania. Quattro di questi pezzi si trovano attualmente all'University Museum di Filadelfia, due al museo delle Antichità orientali d'Istanbul.

Sino alla data della mia conferenza solo due dei sei pezzi, provenienti tutti e due dall'University Museum, erano stati pubblicati, e il testo del poema restava perciò in gran parte ignorato o incomprensibile. Orbene: mentre mi trovavo a Istanbul nel 1951-1952 in qualità di *Fulbright Professor*, identificai e trascrissi al museo delle Antichità orientali i due frammenti che si riferiscono al poema. Di ritorno a Filadelfia, ritrovai con l'aiuto di Edmund Gordon, mio assistente al dipartimento mesopotamico del museo, i due frammenti conservati all'University Museum che completavano i due altri, conservati nello stesso museo. Mentre rivedevamo la traduzione del poema per la pubblicazione finale, ci balenò l'idea che i due frammenti d'Istanbul completassero a loro volta due dei

quattro frammenti di Filadelfia, ossia che facessero parte in realtà delle medesime tavolette ma se ne fossero staccati, o in epoca assai lontana o nel corso degli scavi, e fossero stati trasportati separatamente nei due musei, gli uni restando sulle rive del mar di Marmara, gli altri prendendo la via dell'America. Successivamente – nel 1954, durante un mio soggiorno a Istanbul quale incaricato delle ricerche della Fondazione Bollingen – mi fu possibile verificare che quei frammenti, dispersi a tanta distanza gli uni dagli altri, erano indubbiamente «complementari». Questi «complementi» identificati sull'altro lato dell'oceano mi permisero di riunire e tradurre la maggior parte del testo del poema. Proprio allora mi resi conto che si trattava del primo saggio scritto sulla sofferenza e la sottomissione umana.

XVI. PACE E ARMONIA DEL MONDO

LA PRIMA ETÀ DELL'ORO

I Sumeri avevano dunque una visione pessimistica dell'uomo e del suo avvenire. A dir vero sentivano nostalgia della sicurezza e, come noi, desideravano essere liberi dalla paura, dalla povertà e dalla guerra. Ma non credevano a un futuro migliore del presente, pensavano anzi che gli uomini fossero stati felici un tempo, in un remotissimo passato.

La mitologia classica ha reso famoso questo tema dell'età dell'oro. Ma proprio nella letteratura sumerica ne apparve per la prima volta l'idea, come attesta un poema di cui ho già parlato nel capitolo IV: *Enmerkar e il signore di Aratta*. Un passo di quest'opera parla infatti di «un tempo» in cui l'umanità, prima di essere decaduta, conosceva l'abbondanza e la pace. Eccone la traduzione:

> Una volta, ci fu un tempo in cui non c'erano serpenti, non c'erano scorpioni,
> Non c'erano iene, non c'erano leoni;
> Non c'erano cani selvatici, né lupi;
> Non c'era paura, né terrore:
> L'uomo non aveva rivali.
>
> Una volta, ci fu un tempo in cui i paesi di Shubur e di Hamazi,
> Sumer dove si parlano tante (?) lingue, il grande paese dalle leggi divine del principato,
> Uri, il paese provvisto di tutto il necessario,
> Il paese di Martu che riposava nella sicurezza,
> L'universo intero, i popoli all'unisono (?)
> Rendevano omaggio a Enlil in una sola lingua.
>
> Ma allora, il Padre-Signore, il Padre-Principe, il Padre-Re,
> Enki, il Padre-Signore, il Padre-Principe, il Padre-Re,
> Il Padre-Signore corrucciato (?), il Padre-Principe corrucciato (?), il Padre-Re corrucciato (?)...

Le undici prime righe, assai ben conservate, descrivono questi giorni felici; allora, dice il poeta, tutti i popoli dell'universo adoravano lo stesso dio, Enlil. Invero, se l'espressione «in una sola lingua», adoperata nell'undicesima riga, deve esser presa nel suo senso letterale e non nel senso figurato di «un

sol cuore», essa indicherebbe che i Sumeri, come più tardi gli Ebrei, credevano all'esistenza di un linguaggio comune, parlato da tutti gli uomini prima della confusione delle lingue.

Le righe successive erano così frammentarie che il loro senso rimaneva del tutto congetturale. Tuttavia il contesto ci permette di supporre che Enki, scontento o geloso del potere di Enlil, decidesse un giorno di portare la rovina nel suo impero. Suscitò conflitti e guerre tra i popoli e ciò fu la fine dell'età dell'oro. Si può anzi attribuire a Enki la confusione delle lingue, se le righe 10 e 11 devono esser prese nel loro senso letterale.[1] In tal caso avremmo qui, sotto una forma ancora imprecisa, un tema analogo a quello della leggenda biblica della torre di Babele (*Genesi*, XI, 1-9). Analogo, ma un po' differente: infatti i Sumeri credevano che la caduta dell'uomo fosse stata determinata dalla gelosia di un dio nei confronti di un altro, gli Ebrei invece vi scorgevano un castigo inflitto all'uomo, punito da Elohim per aver voluto farsi simile a un dio.

Pertanto la fine dell'età dell'oro era per il nostro poeta sumero il «Maleficio di Enki». Si ricordi (cfr. il capitolo IV) che nel seguito del racconto Enmerkar, signore di Uruk e protetto di Enki, avendo deciso di imporre la propria sovranità al signore di Aratta, gli aveva inviato un messaggero latore dell'ultimatum seguente: o lui e il suo popolo consegnassero a Enmerkar pietre preziose, oro e argento, e costruissero l'Abzu, cioè il tempio di Enki, o la loro città sarebbe distrutta. Per impressionare maggiormente il signore di Aratta, Enmerkar aveva ordinato al messaggero di recitargli il «Maleficio di Enki», che narrava come questo dio avesse posto fine al regno di Enlil.

Se il passo ora ricordato ci fa intravvedere che cosa i Sumeri intendessero per l'«età dell'oro», esso è interessante anche per un altro motivo. Ci fornisce infatti un'idea della geografia sumerica e dell'estensione che assegnava al mondo. Questo, secondo le righe 6-9, si divideva in quattro grandi parti: a sud, Sumer, che includeva *grosso modo* il territorio compreso tra il Tigri e l'Eufrate, dal trentatreesimo parallelo al golfo Persico; a nord di Sumer, il paese di Uri, che si estendeva probabilmente tra i due fiumi al di sopra del trentatreesimo parallelo e comprendeva le regioni che più tardi divennero Accad e l'Assiria; a est di Sumer e di Uri, il paese di Shubur-Hamazi, che occupava indubbiamente una gran parte del-

l'Iran occidentale; a ovest e a sud-ovest di Sumer; infine, il paese di Martu, situato per ampio tratto tra l'Eufrate e il Mediterraneo e sino all'Arabia attuale (*fig. 1*). Per i poeti sumeri, le frontiere dell'universo erano dunque la parte montagnosa dell'Armenia del Nord, il golfo Persico a sud, la parte montagnosa dell'Iran a est, e il Mediterraneo a ovest.

XVII. SAGGEZZA

I PRIMI PROVERBI E MOTTI

Si è creduto per tanto tempo che il libro biblico dei *Proverbi* costituisse la più antica raccolta di massime composta dagli uomini. Ma quando la civiltà egiziana cominciò a rivelarsi, ossia circa centocinquant'anni fa, si scoprirono raccolte di proverbi redatte assai prima di quella ebraica. Esse, però, non erano affatto le prime in ordine di tempo. Le raccolte sumeriche sono antecedenti di parecchi secoli alla maggior parte degli analoghi scritti egiziani, almeno di quelli pervenutici.

Verso il 1930 non si conosceva quasi nessun proverbio autentico di Sumer. Era stato pubblicato un piccolo numero di motti accadici, che provenivano da tavolette risalenti al primo millennio a.C. Tuttavia Edward Chiera nel 1934 aveva dato alle stampe parecchi frammenti scoperti a Nippur e risalenti al XVIII secolo a.C. Questi documenti, senz'altro più antichi, facevano supporre che gli scribi di Sumer avessero composto altri testi analoghi.

A partire dal 1937 dedicai parte del mio tempo a ricerche su questo genere letterario e mi riuscì di identificare un gran numero di documenti, sia al museo di Antichità orientali d'Istanbul che all'University Museum di Filadelfia. Alla fine ne contai svariate centinaia, ma capii che le altre mie ricerche sulla letteratura sumerica non mi consentivano di studiare nei particolari quest'ingente collezione. Affidai dunque a Edmund Gordon, mio assistente all'University Museum, le copie d'Istanbul e i documenti rubricati del museo di Filadelfia. In seguito alle mie fatiche, Gordon si accorse che il materiale di cui disponevamo permetteva di ricostruire più di dodici raccolte diverse, alcune delle quali contenevano decine e altre addirittura parecchie centinaia di proverbi. Un'edizione definitiva di due di queste raccolte, da lui curata, comprese circa trecento proverbi completi, per la maggior parte sconosciuti a quel tempo. Ed è proprio dalla sua documentazione che attingo in parte la materia del presente capitolo.

Uno dei caratteri specifici dei proverbi è la loro portata universale. Se per caso qualcuno è colto da dubbi circa la fraternità degli uomini e l'umanità comune a tutti i popoli e a tutte le razze, scorra i loro adagi e i loro precetti: si rassicurerà. Più delle altre opere letterarie, queste trascendono le differenze di civiltà e di ambiente e svelano ciò che vi è di universale e permanente nella nostra natura. I proverbi sumerici a noi pervenuti furono raccolti e trascritti più di tremilacinquecento anni fa e molti di essi sono sicuramente l'eredità di una tradizione orale più volte secolare. Sono l'opera di un popolo profondamente diverso da noi per lingua, ambiente, costumi, credenze, vita economica e sociale. Eppure la mentalità che essi discoprono è stranamente vicina alla nostra. Come non ravvisarvi il riflesso delle nostre stesse tendenze, dei nostri stessi modi di pensare, dei nostri difetti e tentennamenti, nonché la commovente eco del dramma in cui si agitano i personaggi sempre rinascenti della nostra commedia umana?

Ecco il «piagnone», che attribuisce al destino tutti i suoi insuccessi, che non smette mai di lagnarsi e sospirare:

Io sono nato un brutto giorno.

E il suo vicino, il «falso querulo», che va a caccia di pretesti e perora la sua cattiva causa tirando fuori banalità troppo evidenti:

Si faranno figli senza fare l'amore?
Sarà possibile ingrassare senza mangiare?

Ecco i «falliti», gli inetti, quelli di cui allora si diceva:

Entra in acqua, e l'acqua diventa puzzolente;
Entra in un giardino, e i frutti diventano marci.

Come noi, i Sumeri erano esitanti ad adottare una politica di bilancio. Bisognava cedere alle tentazioni di sperpero oppure impiegare saggiamente il proprio denaro? Si diceva rispettivamente:

Noi siamo condannati a morire, spendiamo;
Noi dobbiamo vivere a lungo, economizziamo.

O ancora, se si trattava di un uomo di affari:

L'orzo precoce prospererà — che ne sappiamo noi?
L'orzo tardivo prospererà — che ne sappiamo noi?

A Sumer, come altrove, il popolino tribolava a sbarcare il

lunario; tale pietosa situazione ispirò questi versi a commento, di una *verve* impressionante:

Per il povero è preferibile esser morto anziché vivo:
Se ha pane, non ha sale;
Se ha sale, non ha pane;
Se ha carne, non ha senape;
Se ha senape, non ha carne.

I risparmi eventuali svanivano, senza possibilità di ricostruirli:

Il povero rosicchia il proprio denaro.

E quando essi erano esauriti, bisognava rivolgersi agli strozzini, spietati verso i poveri costretti a indebitarsi. Donde il detto:

Il povero prende il prestito e si crea grattacapi

che richiama il proverbio inglese: «Denaro mutuato, denaro presto deplorato».

In complesso i poveri di Sumer erano umili e rassegnati. Nulla ci fa supporre che abbiano mai organizzato rivolte contro le ricche classi dominanti. Tuttavia il proverbio che segue:

Tutte le case povere non sono ugualmente sottomesse

sembrerebbe denunziare, se la mia traduzione è esatta, una certa «coscienza di classe».

Ecco ora, in un altro proverbio, un'idea che fa pensare a una frase dell'*Ecclesiaste* (v, 11): «Il sonno di chi lavora è dolce», e soprattutto l'adagio del *Talmud*: «Chi moltiplica i propri beni moltiplica i propri pensieri»:

Chi ha molto denaro è indubbiamente felice;
Chi possiede molto orzo è indubbiamente felice;
Ma chi non possiede nulla può dormire.

Un povero meno filosofo attribuiva la sua miseria non alla propria incapacità, ma a quella dei compagni coi quali s'era imbarcato nella vita:

Io sono un destriero di razza;
Ma sono attaccato con un mulo
E mi bisogna tirare una carretta,
Portare canne e paglia.

Pensando a questi poveri lavoratori che, per ironia della sorte, non potevano neppure permettersi gli oggetti da loro fabbricati, i Sumeri osservavano:

Il servo porta sempre abiti malandati.

Sia detto di passaggio, essi annettevano una grande importanza all'abbigliamento:

Tutti simpatizzano per l'uomo ben vestito.

Quanto ai servi, sembra che alcuni non fossero sprovvisti di istruzione, a giudicare da questo motto:

È un servo che ha veramente studiato il sumerico.

Gli scribi, come i loro moderni confratelli stenografi, sicuramente non riuscivano a captare tutto ciò che veniva loro dettato. E in quest'elogio si sente affiorare una frecciata vendicativa:

Uno scriba la cui mano corre nella misura in cui la bocca gli detta.
Ecco uno scriba degno di questo nome!

Poiché a Sumer c'erano scribi che non conoscevano bene nemmeno l'ortografia. Per lo meno lo lascia supporre la seguente domanda:

Uno scriba che non conosce il sumerico,
Che razza di scriba è costui?

Nei proverbi sumerici spesso viene tirato in ballo, e non sempre a suo vantaggio, il sesso debole. Se a Sumer non c'erano indubbiamente delle *vamps*, non mancavano giovanette dallo spirito pratico. Una piacente ragazza in età da marito e stanca di attendere il suo Principe Azzurro non dissimula più la sua impazienza:

Per colui che è ben sistemato, per colui che non è che del vento,
È per lui che io devo serbare il mio amore?

Del resto la vita coniugale non era sempre rosea a quei tempi:

Chi non ha mai mantenuto una moglie o un figlio,
Non ha mai portato cordicella al naso [1].

I mariti sumerici si sentivano di frequente trascurati. Questo evidentemente non è soddisfatto:

Mia moglie è al tempio,
Mia madre è alla riva del fiume [2]
E io sto qui, a crepare di fame.

Quanto alle Sumere nervose, angosciate e «col vuoto nell'anima», che non sapevano con precisione quel che volessero, al

pari delle loro sorelle di oggi, esse andavano ad assediare la porta del medico. Forse è questo il senso da attribuire al seguente proverbio, se la sua traduzione è esatta:

Una donna spendacciona, in casa,
Aggiunge la malattia ai fastidi.

Stando così le cose, nessuna meraviglia che il Sumero si lagnasse a volte di essersi lasciato trascinare alquanto dalla passione:

Per il piacere: matrimonio;
A rifletterci su: divorzio.

Poteva benissimo capitare – e capita ancora! – che due sposini affrontassero la vita in comune con sentimenti completamente diversi. Lo attesta questo breve, ma eloquentissimo, commento:

Cuore allegro: la sposa;
Cuore afflitto: lo sposo.

Quanto alle suocere, sembra che conviverci sia stato assai meno difficile che ai nostri giorni; in ogni caso, non ci è pervenuta nessuna lagnanza, nessuna storiella sumerica riguardante le suocere. A Sumer erano le nuore ad avere cattiva reputazione. Lo dimostra quest'epigramma, che regola il loro conto in coda a una lunga lista di persone – e di cose! – presentate con entusiastici elogi:

La brocca nel deserto è la vita dell'uomo;
La scarpa è la pupilla dell'uomo;
La sposa è l'avvenire dell'uomo;
Il figlio è il rifugio dell'uomo;
La figlia è la salvezza dell'uomo;
Ma la nuora è l'inferno dell'uomo.

I Sumeri apprezzavano molto l'amicizia, ma pensavano che «il sangue è più denso dell'acqua»; noi diremmo: contavano più sulla saldezza dei vincoli familiari:

L'amicizia dura un giorno,
La parentela dura sempre.

Particolare abbastanza interessante dal punto di vista della civiltà comparata: essi erano ben lungi dal considerare il cane «il migliore amico dell'uomo». Pensavano piuttosto il contrario, come dimostrano i tre detti seguenti:

Il bue lavora,
Il cane guasta i solchi profondi.

È un cane: non conosce la propria casa.

Il cane del fabbro non riusciva a buttar giù l'incudine;
Rovesciò dunque, al suo posto, la brocca dell'acqua.

Se i Sumeri non condividevano i nostri sentimenti nei riguardi del cane, in compenso avevano, su altri punti, idee molto vicine alle nostre. «Un marinaio» dicono gli Inglesi, «si batterà per un cappello che cade». A Sumer si era dello stesso parere:

Il battelliere è un uomo bellicoso.

Il proverbio sumerico:

Egli non ha ancora catturato la volpe;
Eppure le prepara già il collare,

è l'equivalente del nostro: «Non bisogna vendere la pelle dell'orso prima di averlo ucciso».

Infine, dire:

Sono sfuggito al bue selvatico
E mi son vista davanti la vacca selvatica,

non è la stessa cosa del nostro: «cadere da Cariddi a Scilla»?

In tutti i tempi, in tutti i luoghi si è predicata l'assiduità al lavoro. Portare a termine quel che si è iniziato; non rinviare a domani quel che si può fare oggi...: questi consigli sono stati ripresi sotto tante forme. I Sumeri li hanno formulati a loro modo, con un indovinato esempio:

Mano e mano: una casa d'uomo è costruita;
Stomaco e stomaco: una casa d'uomo è distrutta.

C'era a Sumer della gente che, presa da «mania di grandezza», conduceva un tenore di vita al di sopra dei suoi mezzi. Ecco l'avvertimento:

Chi edifica come un signore vive come uno schiavo;
Chi edifica come uno schiavo vive come un signore.

La guerra e la pace ponevano ai Sumeri problemi che sono sempre i nostri. «Chi vuole la pace prepari la guerra», dicevano i Romani; e i Sumeri:

Lo Stato, il cui armamento è debole,
Non riuscirà a cacciare il nemico dalle sue porte.

Ma essi sapevano pure che la guerra non approda a gran che e il nemico, in ogni modo, rende sempre la pariglia:

Tu vai e conquisti il paese del nemico:
Il nemico viene e conquista il tuo paese.

Ma, guerra o pace, l'importante è sempre «tenere bene aperti gli occhi» e non esser vittima delle apparenze. In proposito i Sumeri davano un consiglio perennemente valido:

Tu puoi avere un padrone, puoi avere un re,
Ma l'uomo da temere è l'esattore.

I letterati sumeri nelle loro numerose raccolte non introdussero soltanto proverbi, motti di ogni specie (massime, truismi, giochi di parole, paradossi), ma anche delle favole. La favola sumerica è molto simile alla favola esopica. Dobbiamo alla decifrazione del dottore Edmund Gordon gli esempi, che ora leggeremo, di questo «esopismo» avanti lettera.

XVIII. «ESOPICA»

I PRIMI ANIMALI DELLA FAVOLA

I Greci e i Romani attribuivano l'invenzione della favola a Esopo, vissuto in Asia Minore nel VI secolo a.C. Ma oggi si sa che almeno alcune delle favole di cui gli si assegnava la paternità esistevano prima di lui. In ogni caso l'apologo di tipo esopico, composto di una breve introduzione narrativa seguita da una succinta «morale» in stile diretto, a volte ravvivato da un dialogo tra i protagonisti, era in onore a Sumer più di un millennio prima della nascita di Esopo.

Gli animali – né c'è da stupirsene – sostennero una parte importante negli scritti sapienziali sumerici. In questi ultimi anni Edmund Gordon ha ricostruito e tradotto un totale di 295 proverbi e favole in cui agiscono 64 specie animali diverse, dai mammiferi e dagli uccelli agl'insetti. La frequenza con cui appaiono i vari rappresentanti di questo bestiario, quale almeno è possibile giudicare sulla base del materiale di cui disponiamo, è già di per sé assai istruttiva. Il cane, presente in 83 favole e proverbi, è al primo posto, seguito dal bue domestico e dall'asino. Vengono poi la volpe, il maiale e, ma solo in sesta posizione, la pecora domestica immediatamente seguita dal leone, dal bue selvatico (*Bos primigenius*), specie oggi estinta), dalla capra domestica, dal lupo, ecc.

Ecco la traduzione, proposta da Edmund Gordon, di alcune favole sumeriche meglio conservate e più comprensibili. Cominciamo dal cane. Esso è anzitutto un ghiottone, come attestano questi due brani:

L'asino nuotava nel fiume e il cane si aggrappava saldamente a lui, dicendo tra sé: «Quando salterà sulla riva, me lo mangerò».

Il cane andò a un banchetto, ma quando ebbe osservato gli ossi che vi si trovavano, si allontanò dicendo: «Dove ora vado avrò ben altro da mangiare».

Tocca tuttavia a una cagna formulare una delle più delicate espressioni dell'amor materno:

Così disse, con orgoglio, la cagna: «Possa io avere dei (cuccioli) dal pelame fulvo oppure a chiazze: io amo i miei piccoli».

Nel caso del lupo sembra che i Sumeri siano stati colpiti soprattutto dalla sua rapacità. In una favola, purtroppo lacunosa, un branco di dieci lupi assale le pecore. Ma uno degli assalitori, un capo furbo, riesce a raggirare i suoi compagni con l'ausilio di un ragionamento capzioso:

Nove lupi e un decimo (lupo) sgozzarono alcune pecore. Il decimo era vorace ed esso non... Quando ebbe a tradimento..., disse: «Farò io la spartizione. Voi siete nove, e perciò una pecora sarà la vostra parte comune. Quindi io, che sono uno, ne avrò nove. Questa sarà la mia parte».

L'animale selvatico meglio tratteggiato sembra sia stato la volpe. I proverbi sumerici ne fanno un essere vanesio, che sia a parole che coi fatti cerca di esagerare la propria importanza. Siccome però è anche vile, capita spesso a *questo fanfarone* di far pessima figura.

La volpe cammina sullo zoccolo del bue selvatico.
«Ti ho fatto male?», dice.

La volpe aveva con sé un bastone (e diceva):
«Chi colpirò?»
Portava con sé un atto giuridico (e diceva):
«Quale causa potrò intentare?»

La volpe digrigna i denti, ma la sua testa trema.

Due favole, le più lunghe di quelle che si riferiscono alla volpe, illustrano la codardia e la iattanza del personaggio. Sebbene siano abbastanza confuse e sembrino bruscamente interrotte, il loro significato e i loro sottintesi risultano perfettamente chiari lo stesso:

La volpe maschio disse a sua moglie: «Vieni! Stritoliamo coi nostri denti la città di Uruk come se fosse un porro. Fissiamo la città di Kullab ai nostri piedi come se fosse un sandalo». Ma non si trovavano a 600 gar dalla città (circa 3 km) che i cani della città si misero a urlare: «Geme-Tummal, Geme-Tummal (indubbiamente il nome della volpe)! Torniamo a casa! Andiamocene!». Essi (i cani) urlavano minacciosamente all'interno della città.

Possiamo supporre che la volpe e la sua compagna, mogi, mogi, abbiano fatto dietro front.

Nella seconda favola si rileva una trovata che Esopo adopererà più tardi ne *I Topi e le donnole*. Eccola:

La volpe domandò al dio Enlil le corna di un bue selvatico (e) le corna di un bue selvatico le furono attaccate. Ma il vento soffiò e la

pioggia cadde ed essa non poté rientrare nella sua tana. Sul finir della notte, quando il vento freddo del nord, i nembi e la pioggia la ebbero prostrata (?), quella disse: «Appena farà giorno...».

Purtroppo il testo qui s'interrompe e noi possiamo solo immaginare il seguito: la volpe supplicò che le fossero ritolte le corna.

La volpe sumerica non ha alcun punto in comune con l'animale abile e astuto del folclore europeo, pur somigliando per parecchi tratti alla volpe esopica (in particolare nella favola *La volpe e l'uva*). Osserviamo inoltre che in due favole (ahimé! le tavolette sono deteriorate), essa ha per partner la cornacchia o il corvo, accostamento che ritroviamo anche in Esopo.

Soltanto due favole sumeriche fanno intervenire l'orso e in una di esse non si tratta che di un'allusione al suo letargo invernale. Non si può quindi dire molto di questo plantigrado. Ben diverso è il caso della mangusta, sulla quale i proverbi ci forniscono una gran quantità di ragguagli. Come ai giorni nostri ancora nell'Iraq, i Mesopotamici l'addomesticavano nell'antichità per dar la caccia ai topi. Invece di spiare la preda con la pazienza e la circospezione del gatto, la mangusta si lancia fulmineamente sulla sua vittima e questa tattica faceva una grande impressione ai Sumeri. Di qui il proverbio:

Un gatto... per i suoi pensieri,
Una mangusta... per le sue azioni.

In compenso si deploravano amaramente la sua tendenza a rubacchiare, senza farsi tuttavia illusione sulla sorte che, in definitiva, sarebbe toccata ai viveri:

Se vi sono provviste, la mangusta le divora.
E se essa mi lascia delle provviste, un estraneo viene a mangiarle!

Eppure il suo «cattivo gusto», se si dà retta a un altro proverbio, divertiva il padrone:

La mia mangusta, che non mangia se non cibi avariati, non si arrampicherà per impadronirsi della birra o del burro.

Il gatto è quasi ignorato dalla letteratura sumerica. Solo un altro proverbio lo menziona per paragonarlo a una mucca che va dietro a un portatore di cesti.

Altrove si riscontra un'allusione alla iena, sebbene l'identificazione sia contestabile. Ma il personaggio più importante è il leone. Dalle massime e dalle favole risulta che esso prediligeva

le regioni cespugliose e le boscaglie. Tuttavia due favole, abbastanza oscure e dal testo assai incompleto, gli assegnano come habitat la prateria. Siccome la boscaglia gli assicurava un rifugio impenetrabile, l'uomo fu costretto a rendersi edotto dei suoi costumi per difendersi da esso:

> O leone, la boscaglia è la tua alleata,

dice un proverbio; e un altro, quasi pari in superficialità alla leggenda di Androclo – è il meno che si possa dire –, afferma:

> Nella boscaglia il leone nôn divora l'uomo che lo conosce!

Un altro testo, assai mutilo, rappresenta un leone caduto in fondo a una buca e una volpe.

Per lo più il leone figura come la bestia predatrice per eccellenza e le sue vittime preferite sono la pecora, la capra e il «maiale di bosco»:

> Quando il leone piombò sull'ovile, il cane portava un guinzaglio di lana filata.
> Il leone aveva preso un «maiale di bosco» e si accingeva a divorarlo, dicendo: «Sinora la tua carne non mi ha riempito la bocca, mentre i tuoi gridi penetranti mi hanno intronato le orecchie».

Il leone non è però sempre vincitore: a volte anzi si lascia giocare dalle lusinghe della «magra capra»: è questo l'argomento di una delle più lunghe favole sumeriche, un apologo dal timbro perfettamente esopico:

> Il leone aveva preso una magra capra. «Lasciami andar via e ti farò avere una pecora, una delle mie compagne!» (disse la capra). «Prima che io ti lasci andar via, dimmi il tuo nome!» (disse il leone). (Allora) la capra rispose al leone: «Non conosci il mio nome? Il mio nome è 'Tu sei intelligente!'». (E così), quando il leone giunse al chiuso per le pecore, fuggì: «Ora che sono arrivato al chiuso per le pecore, ti lascerò andare!» (Allora) quella gli rispose dall'altro lato (del recinto?): «Tu dunque mi hai lasciata libera. Sei stato (così davvero) intelligente? Invece di darti la pecora (che ti ho promessa), anch'io non resterò là!».

Una favola sull'elefante lo dipinge come un fanfarone che si fa «rispondere per le rime» da un minuscolo uccello, il regolo:

> L'elefante vantava la propria importanza, dicendo: «Un essere a me pari non esiste. Non...» (la fine della riga è spezzata, ma possiamo immaginare una frase come: «Non venirti a paragonare con me!»). Allora il regolo gli rispose: «Ma anch'io, nel mio piccolo, sono stato creato esattamente come te!».

L'asino, come si sa, era la principale bestia da soma e da tiro della Mesopotamia e la letteratura sumerica si faceva beffe

della sua lentezza e stupidità. È già il personaggio del posteriore folclore d'Europa. Il suo grande scopo nell'esistenza era agire all'opposto dei desideri del padrone, come risulta dai seguenti proverbi:

Bisogna condurlo (a forza) in una città colpita dalla peste come un ciuco imbastato.

L'asino mangia il suo stesso strame.

Il tuo disgraziato asino non ha più rapidità! O Enlil, il tuo infelice uomo non ha più forza!

Il mio asino non era destinato a correre svelto, esso era destinato a ragliare.

L'asino abbassò la testa e il suo padrone gli carezzò il muso, dicendo: «Bisogna che noi ci alziamo e andiamo via. Presto. Sbrigati!».

L'asino a volte viene battuto in malo modo per essersi sbarazzato della soma:

L'asino, gettata giù la soma, disse:
«Le mie orecchie risuonano ancora dei mali passati».

All'occasione scappa e si rifiuta di tornare verso il padrone; di qui l'immagine ricorrente in questi due proverbi:

Come l'asino fuggitivo, la mia lingua non torna indietro[1],
Il mio vigore giovanile ha abbandonato le mie cosce come l'asino che è scappato.

Si hanno accenni più diretti all'animale stesso:

Asino senza puzza, asino senza staffiere.

Una massima più sottile fa allusione a tutt'altra idea:

Io non prenderei una moglie di tre anni, come fa l'asino.

Si tratta evidentemente di una critica ai matrimoni tra bambini.

Le favole sumeriche han fatto luce inattesa sugli esordi dell'addomesticamento del cavallo; infatti ci è pervenuto un proverbio che rappresenta indiscutibilmente il più antico ragguaglio, a noi noto, sull'equitazione. Lo troviamo inciso su una grande tavoletta di Nippur e su una tavoletta scolastica. Certo questi due documenti, press'a poco contemporanei, risalgono a circa il 1700 a.C. Ma, tenuto conto del tempo occorrente per la diffusione e l'inclusione della massima in una raccolta sapienziale, possiamo ammettere che la sua redazione iniziale sia di molto anteriore a questa data: e ciò ci autorizza a pensare

che il cavallo fosse già utilizzato come cavalcatura in Mesopotamia verso il 2000 a.C. Ecco il testo:

Il cavallo, dopo avere buttato giù il suo cavaliere, disse: «Se il mio carico deve essere sempre quello là, presto diventerò senza forze».

Un altro proverbio si riferisce al sudore del cavallo:

Tu sudi come un cavallo; è che hai bevuto (Da accostare all'espressione volgare inglese: «Dare una sudata a un cavallo»).

Sul mulo conosciamo un altro proverbio, e che per giunta allude all'origine di quest'animale ibrido:

O mulo, sarà tuo padre a riconoscerti, o sarà tua madre?

Il porco – e questo è un dato molto interessante – era per i Sumeri un animale interamente commestibile, il più spesso citato come fornitore di carne:

Il porco ingrassato sta per essere sgozzato; pertanto dice: «Il nutrimento che ho mangiato...» (Il testo s'interrompe, ma è facile completare la frase: «va ora a nutrire gli altri»).

Era a corto di risorse, perciò scannò il suo maiale.

Il macellaio scanna il maiale e dice: «Ma è proprio il caso che tu gridi? È la strada che hanno percorsa tuo padre e tuo nonno, e ora la percorrerai a tua volta. Eppure gridi!».

Sinora non abbiamo trovato una favola sumerica che faccia agire la scimmia, ma conosciamo un proverbio e una lettera che si crede inviata da una scimmia alla propria madre: documento che ci dimostra come quest'animale avesse un gran ruolo nel circo sumerico e come la sua sorte fosse tutt'altro che invidiabile.

Ecco prima il proverbio:

La prosperità è generale a Eridu, ma la scimmia del «Gran Circo» si siede sull'immondezzaio.

Ed ecco la lettera:

A Lusasa, mia madre.
Così parla la Signora Scimmia:
«Ur è la città incantevole del dio Nanna, Eridu è la città prosperosa del dio Enki; ma io son qui, seduta dietro le porte del 'Gran Circo'; io devo nutrirmi d'immondizie; possa io non morirne! Ignoro persino il sapore del pane; ignoro persino il sapore della birra. Mandami un corriere speciale... È urgente!».

Abbiamo perciò ragione di credere che una scimmia facente parte della compagnia del «Gran Circo» di Eridu, porto fluvia-

le del Sud-Est, fosse mal nutrita e dovesse cercarsi il cibo nell'immondizia. Per qualche oscuro motivo, questa triste condizione divenne leggendaria ed è verosimile che uno scriba dallo spirito satirico abbia sviluppato il proverbio per comporre questa lettera. Noi ne possediamo quattro copie: sembra quindi che essa sia divenuta un genere classico minore. Quanto al proverbio, esso chiuse la sua carriera in una raccolta sapienziale.

Queste compilazioni di proverbi e di motti non ci esprimono che un aspetto della letteratura sapienziale dei Sumeri. Essi conoscevano altri generi di scritti utilitari destinati a inculcare la «saggezza» e perciò l'esercizio di una vita equilibrata e felice. L'«almanacco del fattore», studiato al capitolo XI, offre un esempio di *trattato didattico*; e, sotto l'apparenza di racconto senz'altro scopo che il godimento letterario, la «Vita di uno scolaro» (v. il capitolo II) è in fondo una specie di *ritratto morale*. Vedremo ora come un altro genere letterario, la *controversia*, basata su una specie di torneo intellettuale e di disputa dotta, tenga nella letteratura sumerica un posto di rilievo, dovuto forse all'amore delle liti e delle discussioni che potrebbe benissimo essere stato una caratteristica dello spirito sumerico.

XIX. LOGOMACHIA

LE PRIME TENZONI

I professori e gli scrittori di Sumer non erano né rigidi filosofi né profondi pensatori, ma sapevano molto bene osservare la natura e il mondo circostante. Le lunghe liste di piante, di animali, di metalli e di pietre, che i pedagoghi redassero per il loro insegnamento e di cui ho parlato nel primo capitolo di questo libro, presuppongono uno studio attento dei caratteri più appariscenti delle sostanze naturali e degli esseri viventi. Così pure i precursori sumeri dei nostri etnologi attesero a un inventario degli elementi della loro civiltà (v. il capitolo XIII).

Le cose si dispongono per natura, nella nostra mente, in categorie, generi o specie. E quando si tratta di oggetti semplici o familiari, sembra che queste classificazioni si formino da sé, come se la natura ce le offrisse bell'e fatte. Per esempio le stagioni, le piante, gli animali, per non parlare che delle più elementari. Ma all'interno di queste categorie i nostri rapporti con le cose fanno apparire entro ciascuna di esse, per confronto, dei contrasti. Così l'inverno e l'estate tra le stagioni, per prendere ancora una volta l'esempio più semplice. Le cose si uniscono talvolta a coppie, variabili all'infinito, secondo l'esperienza, le conoscenze o il tipo di civiltà degli individui e dei popoli. In una società essenzialmente agricola, come la sumerica, era il caso non solo dell'estate e dell'inverno, ma anche del bestiame e del grano, dell'uccello e del pesce, dell'albero e della canna, dell'argento e del bronzo, della vanga e dell'aratro, del pastore e dell'aratore. Tutti questi oggetti, questi fenomeni e queste attività costituivano elementi familiari dell'universo conosciuto dai Sumeri; in qualche modo facevano parte della loro civiltà. Tuttavia si opponevano o, per meglio dire, potevano essere opposti tra loro, a due a due: l'argento era un metallo prezioso, una ricchezza indubbiamente, ma col bronzo si fabbricavano oggetti più utili; similmente l'allevamento (il bestiame) forniva, sì, la carne per le feste e i sacrifici, ma la

coltivazione (il grano) produceva l'orzo, alimento quotidiano della popolazione. Qual era, dunque, il più *utile*?

Questa fu all'incirca l'origine di quelle tenzoni, di quelle controversie che i Sumeri apprezzavano tanto e che i loro scrittori elevarono al livello di genere letterario, con un'arte mista spesso al gusto del gioco.

In queste tenzoni gli oggetti o gli elementi personificati – non artificialmente, del resto, perché molti di essi lo erano già a opera della religione e del mito – prendevano a turno la parola e si impegnavano in una specie di duello, nel corso del quale ciascuno dei rivali cercava di «gonfiare» i propri meriti e di sminuire quelli dell'altro. Queste giostre oratorie, che hanno senza dubbio un legame coi «giochi» degli antichi menestrelli, da Sumer conosciuti prima che fosse inventata la scrittura, mantennero per questo fatto, sotto lo stile degli scribi sumeri, la forma poetica. Ciascuna controversia era preceduta da una introduzione mitologica appropriata e si chiudeva con l'arbitraggio di uno o più grandi dei, che designavano il vincitore.

Noi conosciamo sette di questi testi letterari in forma di controversia. Alcuni sono completi, altri frammentari, ma soltanto tre di essi sono stati studiati in modo approfondito. Sono: *Il Grano e il Bestiame*; *l'Estate e l'Inverno*, e il terzo, di un tipo in verità abbastanza differente, ma proprio per questo assai interessante, che ho intitolato *Inanna corteggiata* [1].

Non tornerò sul primo, che ho già analizzato nel capitolo XIV. Il lettore potrà richiamarsi, sotto il nuovo profilo di cui ci occupiamo, al passo riguardante *Lahar* e *Ashnan*, i due protagonisti. Il secondo, *L'Estate e l'Inverno*, è una delle più lunghe composizioni del genere. Quando si sarà potuto completare questo testo, utilizzando tutti i documenti disponibili, vi si troveranno certamente più notizie sulle pratiche agricole dell'epoca che in qualsiasi altra opera sumerica. Il suo contenuto può essere riassunto, in base alle parti pervenuteci, press'a poco come segue.

«Introduzione mitologica». Enlil, il dio dell'aria, ha deciso di far spuntare ogni specie di alberi e di piante, e far regnare l'abbondanza nel paese di Sumer.

«Distribuzione delle funzioni». In conformità a questo disegno crea due «personaggi culturali» [2], due fratelli, Emesh (l'estate) ed Enten (l'inverno), e assegna a ciascuno di essi le proprie funzioni:

> Enten fa che la pecora dia alla luce l'agnello, che la capra dia alla luce il capretto;

Che la mucca e il bue si moltiplichino, che la panna e il latte abbondino;
Nel piano fa che si allieti il cuore della capra selvatica, della pecora e dell'asino;
Agli uccelli del cielo, sulla vasta terra fa costruire i loro nidi;
Ai pesci del mare, nella giuncaia fa deporre le loro uova;
Nel palmeto e nella vigna fa abbondare il miele e il vino;
Agli alberi, dovunque siano stati piantati, fa produrre frutti;
I giardini li orna di verzura, dà alle loro piante il rigoglio;
Fa crescere il grano nei solchi:
Come Ashnan [3], la vergine benevola, lo fa crescere fitto.
Emesh dà l'essere agli alberi e ai campi, amplia stalle e ovili;
Nelle fattorie moltiplica i prodotti, copre la terra di...;
Fa riportare nelle case messi abbondanti, riempie i granai;
Fa sorgere città e dimore, costruire le case nel paese,
E i templi innalzarsi all'altezza dei monti.

«La lite». Eseguito il loro compito, i due fratelli decidono di recarsi a Nippur per presentare delle offerte al loro padre Enlil. Emesh porta diversi animali selvatici e domestici, uccelli e piante, mentre Enten porta pietre preziose e metalli rari, alberi e pesci. Ma quando giungono davanti alla porta della «Casa della vita», Enten, che è geloso di Emesh, attacca lite con lui. I due fratelli si accalorano nella discussione ed Emesh finisce col contestare a Enten i suoi diritti al titolo di «Fattore degli dei».

«La discussione davanti al dio». Una volta arrivato al gran tempio di Enlil, l'Ekur, ciascuno di essi espone il suo caso davanti al dio. Enten si lagna in termini semplici, ma energici:

O padre Enlil, tu mi hai affidato la custodia dei canali, io ho portato acqua in abbondanza.
Ho fatto che la fattoria tocchi la fattoria, ho riempito, da scoppiare, i granai.
Ho moltiplicato il grano nei solchi,
Come Ashnan, la vergine benevola, l'ho fatto spuntare fitto.
Ora Emesh, il..., che non s'intende affatto di campi,
Ha spinto il mio braccio... e la mia spalla...
Al palazzo del re...

La versione che Emesh dà della lite comincia invece con delle frasi lusingatrici, intese a guadagnarsi il favore di Enlil, ma il seguito è breve e, almeno sino al presente, pressoché incomprensibile.

«Il giudizio». Udite le loro perorazioni, Enlil risponde a Emesh e Enten:

Le acque che danno la vita in tutto il paese Enten le ha in custodia,

Fattore degli dei; egli produce tutto.
Emesh, figlio mio, come puoi tu paragonarti a tuo fratello Enten?

«Riconciliazione e conclusione». Rientrato tutto nella normalità, dopo il giudizio inappellabile del dio, i due fratelli, rispettosi della decisione di Enlil, si riconciliano.

Le parole sacre di Enlil, dal senso profondo,
Dalla decisione immutabile, chi oserebbe infrangerle?
Emesh piega le ginocchia davanti a Enten, gli rivolge una preghiera.
Nella sua casa egli porta nettare, vino e birra.
Essi bevono a sazietà il nettare che allieta il cuore, il vino e la birra.
Emesh fa dono a suo fratello di oro, argento, lapislazzuli.
Da fratelli e amici, versano liete libagioni.
. . . .

E il poeta conclude:

Nella disputa tra Emesh ed Enten,
Enten, il fido Fattore degli dei, essendosi mostrato vincitore di Emesh,
... Padre Enlil, che tu sia glorificato!

La terza controversia *Inanna corteggiata* è notevolmente diversa dalle altre, da cui si distingue per la forma. Strutturata piuttosto come un breve dramma, comprende altresì un maggior numero di personaggi. Tutto, o quasi tutto, vi è detto e deciso dai personaggi stessi, che, giunto il momento, entrano in scena e ognuno, a turno, dice la sua. La parte principale del componimento, anziché assumere la forma di una discussione, si è trasformata in un lungo monologo in cui uno dei personaggi, dapprima respinto e deluso, cerca di rovesciare la situazione, enumerando tutti i propri pregi. Veramente Dumuzi finisce per attaccar lite col suo rivale, ma Enkimdu è uno di quegli esseri pacifici e prudenti che alla lotta preferiscono l'accordo con gli altri.

Quattro sono i personaggi: la dea Inanna; il dio-sole Utu, suo fratello; il dio-pastore Dumuzi; il dio-fattore Enkimdu. Quanto all'azione, essa si svolge in questo modo:

Dopo un'introduzione, di cui non ci restano che dei frammenti, Utu si rivolge alla sorella e l'esorta a diventare la moglie del pastore Dumuzi:

Suo fratello, l'eroe, il guerriero Utu,
Dice alla santa Inanna:
«O sorella, lascia che il pastore ti sposi!
O vergine Inanna, perché ti rifiuti?
La sua panna è buona, il suo latte è buono.

Il pastore, tutto ciò che la sua mano tocca brilla.
O Inanna, lascia che il pastore Dumuzi ti sposi!
O tu, adorna di gioielli, perché ti rifiuti?
La sua buona panna egli la mangerà con te.
O protettrice del re, perché ti rifiuti?»

Inanna si rifiuta categoricamente; intende sposare il fattore Enkimdu:

Me il pastore non avrà per sposa.
Nel suo mantello nuovo egli non mi avvolgerà affatto.
La sua bella lana non mi coprirà.
Me, giovanetta, il fattore avrà per sposa,
Il fattore che fa crescere le piante in abbondanza,
Il fattore che fa crescere il grano in abbondanza...

Dopo parecchie righe frammentarie e non ancora interpretate, il testo prosegue con un lungo discorso del pastore, probabilmente rivolto a Inanna. Egli vi decanta le sue doti e cerca di dimostrare che vale molto più del fattore:

Il fattore, più di me, il fattore, più di me, il fattore che cosa ha insomma più di me?
Enkimdu, l'uomo del fossato, della diga e dell'aratro,
Più di me, il fattore, che cosa ha più di me?
Se mi donasse il suo abito nero,
Io donerei a lui, fattore, in cambio la mia pecora nera;
Se mi donasse il suo mantello bianco,
Io donerei a lui, fattore, in cambio la mia pecora bianca;
Se mi versasse la sua birra migliore,
Io verserei per lui, fattore, in cambio il mio latte giallo;
Se mi versasse la sua buona birra,
Io verserei per lui, fattore, in cambio il mio latte giallo;
Se mi versasse la sua birra deliziosa,
Io verserei per lui, fattore, in cambio il mio latte...;
Se egli versasse per me la sua birra diluita,
Io verserei per lui, fattore, in cambio il mio latte-di-pianta;
Se mi donasse le sue buone porzioni,
Io donerei a lui, fattore, il mio latte-*itirda*;
Se mi donasse il suo buon pane,
Io donerei a lui, fattore, in cambio il mio formaggio di miele;
Se mi donasse le sue piccole fave,
Io donerei a lui, fattore, in cambio i miei piccoli formaggi.
Dopo aver mangiato, dopo aver bevuto,
Io gli lascerei la mia panna d'avanzo,
Io gli lascerei il mio latte d'avanzo.
Più di me, il fattore, che cosa ha più di me?

Nel brano seguente il pastore Dumuzi, che si vede stabilito sulla riva di un fiume, lascia esplodere la propria gioia. La sua argomentazione ha indubbiamente convinto Inanna e le ha

fatto mutar parere. Checché ne sia, non appena incontra Enkimdu, attacca briga con lui:

Gioì, gioì, sulla creta della riva gioì.
Sulla riva, il pastore sulla riva gioì.
Il pastore, inoltre, condusse le pecore sulla riva.
Verso il pastore, che andava in lungo e in largo sulla riva,
Verso colui che è un pastore, il fattore si diresse,
Il fattore Enkimdu si diresse.
Dumuzi... il fattore, il Re del fossato e della diga,
Nella sua campagna, il pastore, nella sua campagna,
Comincia a litigare con lui;
Il pastore Dumuzi, nella sua campagna,
Comincia a litigare con lui.

Ma Enkimdu, per evitare ogni discussione, autorizza Dumuzi a far pascolare i propri branchi sulle sue terre; egli potrà condurli dove crederà meglio:

Contro di te, pastore, contro di te, pastore, contro di te
Perché dovrei lottare?
Le pecore bruchino pure l'erba della riva.
Nelle mie terre coltivate lascia vagare le pecore.
Nei campi assolati di Uruk mangino pure il grano.
Lascia che i tuoi capretti e i tuoi agnelli bevano l'acqua del mio canale Unun.

Di colpo il pastore si calma e amichevolmente invita il fattore al suo matrimonio:

Quanto a me che sono un pastore, al mio matrimonio,
Fattore, possa tu venire come un amico.
Fattore Enkimdu, come un amico, fattore, come un amico,
Possa tu venire come un amico.

Enkimdu gli comunica allora che porterà in dono vari prodotti della sua fattoria sia per Inanna che per Dumuzi:

Porterò del grano, porterò dei piselli,
Porterò delle lenticchie... per te, giovanetta, tutto ciò che è... per te,
Giovanetta Inanna, io ti porterò...

E qui la poesia si chiude con queste poche parole assai convenzionali:

Nella discussione che si è svolta tra il pastore e il fattore,
O vergine Inanna, è cosa buona lodarti!
Questa è una poesia-*balbale*.

XX. AMOR FILIALE

IL PRIMO RITRATTO LETTERARIO DELLA MADRE IDEALE

Questa notevole composizione letteraria, di un genere insolito, ci dà un'idea di ciò che era per i Sumeri la madre ideale. Si tratta di un messaggio redatto interamente in uno stile ornato e fiorito, che un personaggio di nome Ludingirra invia a un corriere «reale», incaricandolo di trasmetterlo a sua madre che vive a Nippur. Nell'introduzione (le otto prime righe) Ludingirra spiega al corriere che egli ha lasciato Nippur per un lungo viaggio e che, volendo rassicurare sua madre vivamente preoccupata della sua sorte, le manda questo messaggio di saluti:

O messaggero reale, sempre sulla strada,
Vorrei mandarti a Nippur per consegnare questo messaggio.
Io ho fatto un lungo viaggio,
E mia madre è in ansia (?), non riesce a dormire.
Essa, nella camera di cui non è stata mai detta parola amara,
Non smette di domandare a tutti i viaggiatori notizie sulla mia salute.
Rimetti nelle sue mani una lettera,
(Nelle mani di) mia madre esultante che si sarà ornata per te.

Per aiutare il messaggero, che non l'ha mai vista, a identificare la madre, Ludingirra gli descrive dei segni da cui potrà riconoscerla. Veramente alcuni di questi cinque caratteri distintivi non sono abbastanza precisi né abbastanza personali per illuminare utilmente il messaggero; questa introduzione nel testo è non più che un artificio letterario dell'autore per delineare il ritratto della madre da lui sognata.

Il primo segno sono le sue doti straordinarie da sposa e da ragazza, come risulta dalle righe seguenti, di cui alcune rimangono tuttavia oscure:

Se tu non conosci affatto mia madre, consentimi che ti dia questi segni (d'identificazione):
Il suo nome è Shat-Ishtar [1] (?)...,
Una personalità radiosa...,
Una dea splendida, una giovane adorabile (?);
È benedetta sin dal tempo della sua giovinezza,

Per la sua energia; ha bene accudito alla casa di suo suocero.
Essa che serve il dio del suo sposo,
Che sa occuparsi del «luogo (santuario?) della dea Inanna»,
E tien conto degli ordini del re.
Vigile, moltiplica i beni,
Essa che è amata, cara, piena di vita,
Agnello, buona panna, miele, burro che «cola dal cuore».

Il secondo segno è la bellezza della madre, descritta con enfasi, con l'aiuto di metafore stravaganti:

Lascia che ti dia il secondo segno di mia madre:
Mia madre è la luce viva dell'orizzonte, una cerva montana,
La stella scintillante del mattino...,
Una preziosa cornalina, un topazio di Marhashi,
Una *parure* di principessa, piena di seduzione,
Dei gioielli di cornalina, apportatori di gioia,
Un anello di stagno, un braccialetto di ferro,
Un bastone d'oro e d'argento brillante,
. . . .
Una perfetta statuina d'avorio, piena di fascino,
Un angelo di alabastro, su un piedistallo di lapislazzuli.

La fertilità dei campi e dei giardini è il tema metaforico di cui si serve l'autore per fare il ritratto di sua madre:

Lascia che ti dia il terzo segno di mia madre:
Mia madre è la pioggia nella sua stagione, l'acqua per il grano interrato,
Una ricca messe, un ottimo (?) orzo,
Un giardino d'abbondanza, pieno di delizie,
Un abete bene adacquato, carico di pigne,
Il frutto del Nuovo Anno, il raccolto del primo mese,
Un canale che trasporta le acque fecondatrici sino ai fossi d'irrigazione.
Un dolcissimo dattero di Dilmun, un dattero eccellente, molto ricercato.

Per il quarto segno Ludingirra sembra mutuare la sostanza dei suoi paragoni da immagini di feste:

Lascia che ti dia il quarto segno di mia madre:
Mia madre è una festa, un'offerta piena di esultanza,
Un'offerta-*akita* impressionante a rimirare,
Un luogo di danza concepito per una grande gioia,
Un rampollo principesco, un canto di abbondanza,
Un innamorato, un cuore amante la cui gioia è inestinguibile,
Buone notizie per un prigioniero tornato presso sua madre.

Il profumo è il tema del quinto segno:

Lascia che ti dia il quinto segno di mia madre:
Mia madre è un carro di pino, una lettiga di bosso,
Una bella veste (?) profumata di unguenti,
Una fiala di scaglie di tartaruga piena di delicati profumi,
Una meravigliosa ghirlanda (?), sfarzosamente guarnita.

E per terminare Ludingirra chiude il suo messaggio con queste parole:

Dille, (o messaggero):
«Ludingirra, tuo figlio diletto, ti manda i suoi migliori auguri».

XXI. AL REALE SPOSO

IL PRIMO CANTO D'AMORE

Mentre lavoravo al museo delle Antichità orientali d'Istanbul, un giorno rimasi colpito davanti a una piccola tavoletta che portava il numero 2461. Si era verso la fine dell'anno 1951. Da settimane avevo esaminato, più o meno alla svelta, cassetti interi di tavolette, cercando di identificare i testi letterari sconosciuti e inediti che vi scoprivo, e stabilire, possibilmente, a quale composizione, a quale insieme ciascuna di esse si riferisse. Mi sforzavo di sgomberare il terreno, di fare una prima scelta. Sapevo bene che non avrei ormai avuto il tempo, in quell'anno, di copiare tutte le tavolette; bisognava che mi accontentassi delle più importanti.

Quando in uno dei cassettoni, tra una gran quantità di altri pezzi, scorsi questa piccola tavoletta segnata col numero 2461, fui immediatamente impressionato dal suo aspetto, dal suo perfetto stato di conservazione. Mi resi subito conto che si trattava di una lirica di più strofe, che cantava la bellezza e l'amore: una lieta sposa vi celebrava un re a nome Shu-Sin (un re che aveva regnato sul paese di Sumer quattromila anni prima). Lessi, rilessi il testo: nessun dubbio; avevo tra le mani proprio una delle più antiche poesie d'amore che fossero mai state scritte. Presto constatai che non era un canto di amore profano. La coppia evocata non era quella di innamorati comuni, bensì di amanti «consacrati»: il Re e la sua sposa «rituale». Insomma capii che si trattava di una poesia che era stata recitata durante la celebrazione di quella sacra cerimonia, di quell'antichissimo rito sumerico detto il «Matrimonio sacro» [1]. Ogni anno, secondo le prescrizioni religiose, il sovrano era tenuto a «sposare» una delle sacerdotesse di Inanna, la dea dell'amore e della procreazione, onde assicurare la fertilità dei terreni e la fecondità delle femmine. La cerimonia si svolgeva il primo giorno dell'anno ed era preceduta da feste e banchetti, accompagnati da musica, canti e danze. La poesia incisa sulla piccola tavoletta d'Istanbul era stata recitata, con ogni proba-

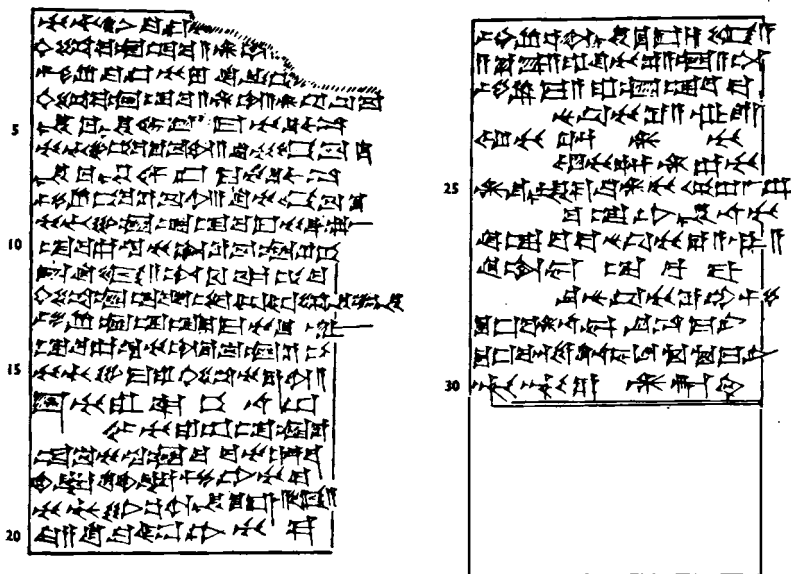



Fig. 6. Poesia d'amore al re Shu-Sin («Autografia», eseguita da Muazzez Cig, di una tavoletta del museo d'Istanbul).

bilità, durante una di queste feste del Nuovo Anno dalla prescelta del re Shu-Sin.

La signora Muazzez Cig, conservatrice della raccolta di tavolette d'Istanbul, ne eseguì una copia e poi pubblicammo insieme questo testo nel *Belleten* della «Commissione storica turca» (vol. XVI, p. 345 ss.) con la sua trascrizione, una traduzione e un commento.

Sposo, caro al mio cuore,
Grande è la tua bellezza, dolce come il miele.
Leone, caro al mio cuore,
Grande è la tua bellezza, dolce come il miele.

Tu mi hai avvinta, lascia che io resti tremante davanti a te:
Sposo, vorrei essere condotta da te nella camera.
Tu mi hai avvinta, lascia che io resti tremante davanti a te:
Leone, vorrei essere condotta da te nella camera.

Sposo, lascia che ti accarezzi:
La mia carezza amorosa è più soave del miele.
Nella camera, piena di miele,
Lasciaci godere della tua sfolgorante bellezza.
Leone, lascia che ti accarezzi:
La mia carezza amorosa è più soave del miele.

Sposo, tu hai preso con me il tuo piacere:

Dillo a mia madre, ed ella ti offrirà delle leccornie;
A mio padre, ed egli ti colmerà di doni.

La tua anima, io so come allietare la tua anima;
Sposo, dormi nella nostra casa sino all'alba.
Il tuo cuore, io so come allietare il tuo cuore:
Leone, dormiamo nella nostra casa sino all'alba.

Tu, poiché mi ami,
Dammi, te ne prego, le tue carezze.
Mio signore dio, mio signore protettore,
Mio Shu-Sin che rallegri il cuore di Enlil,
Dammi, te ne prego, le tue carezze.

Il tuo posto dolce come il miele, te ne prego, poggia la mano su di esso,
Poggia la mano su di esso come un mantello-*gishban*,
Richiudi a coppa la tua mano su di esso come su un mantello-*gishban-sikin*.

Questa è una poesia-*balbale* di Inanna.

Contrariamente agl'inni e ai racconti poetici, i componimenti lirici sono abbastanza rari a Sumer e la lirica amorosa per il momento non è rappresentata che da due testi: quello di cui ora ho parlato e un altro, anch'esso conservato al museo d'Istanbul. Quest'ultimo era stato pubblicato da Edward Chiera sin dal 1924, ma la prima traduzione di esso data al 1947 e si deve ad Adam Falkenstein.[2]

In questa lirica, come nella precedente, si ritrovano le parole d'amore rivolte da una sacerdotessa anonima al Re, suo sposo. Ma la sua struttura non è molto comprensibile e alcuni passi rimangono abbastanza oscuri. Sembra che occorra dividerla in sei strofe (due di quattro versi, una di sei e, nuovamente, due di quattro e una di sei versi). D'altra parte non si scorge tra esse alcun legame logico ben chiaro. La prima strofa celebra la regina madre Abisimti e la nascita del re Shu-Sin. La seconda sembra voglia associare, nelle medesima lode, il sovrano e la sua sposa Kubatum. Nella terza (di sei versi) la recitante enumera i doni che le ha offerto Shu-Sin per compensarla di aver cantato i gioiosi «canti-*allari*»:

Ella ha dato alla luce colui che è puro, ella ha dato alla luce colui che è puro,
La regina ha dato alla luce colui che è puro,
Abisimti ha dato alla luce colui che è puro,
La regina ha dato alla luce colui che è puro.

O mia regina, dotata di belle membra!
O mia regina, che è... di testa, mia regina Kubatum!
O mio signore, che è... di capelli, o mio signore Shu-Sin!
O mio signore, che è... di parole, o mio figlio di Shulgi!

Perché io l'ho cantato, perché io l'ho cantato, il signore mi ha fatto un dono.
Perché io ho cantato l'*allari,* il signore mi ha fatto un dono:
Un ciondolo d'oro, un sigillo di lapislazzuli, il signore mi ha dato in dono;
Un anello d'oro, un anello d'argento, il signore mi ha dato in dono.
Signore, il tuo dono trabocca di..., volgi il tuo viso verso di me.

Delle tre ultime strofe, due (la prima e la terza) sono dedicate al Re, che la sacerdotessa esalta amorosamente, mentre in un'altra (la seconda) essa vanta le proprie grazie, in quattro versi assai suggestivi:

...Signore... signore...,
...Come un'arma...,
La città alza la sua mano come un drago, mio signore Shu-Sin,
Si stende ai tuoi piedi come un leoncino, figlio di Shulgi.

Mio dio, della giovane che versa il vino, dolce è la pozione.
Come la sua pozione, dolce è la sua vulva, dolce è la sua pozione.
Come le sue labbra, dolce è la sua vulva, dolce è la sua pozione,
Dolce è la sua pozione mescolata, la sua pozione.

Mio Shu-Sin che mi hai concesso i tuoi favori,
O mio Shu-Sin che mi hai concesso i tuoi favori, che mi hai coccolata,
Mio Shu-Sin che mi hai concesso i tuoi favori, mio diletto di Enlil, mio Shu-Sin,
Mio re, il dio della sua terra!
Questa è una poesia-*balbale* di Bau.

XXII. PARADISO

I PRIMI PARALLELI CON LA BIBBIA

I precedenti capitoli mostrano a sufficienza il ruolo di precursori assolto dai Sumeri nella storia generale della nostra civiltà. I nostri più vecchi archivi: ecco che cosa propriamente rappresentano, con quelli dell'Egitto, questi «testi di argilla» tratti alla luce dalle sabbie mesopotamiche. Pertanto da cento anni gli scavi eseguiti nel Medio Oriente e in Egitto hanno dilatato il nostro orizzonte storico e fatto arretrare di parecchi millenni le frontiere dell'Antichità. Oggi non è più possibile isolare, considerare come un momento assoluto della storia, lo sviluppo di questa o quella civiltà. Man mano che il campo delle nostre conoscenze si ingrandisce, dei «passaggi» appaiono tra i diversi «isolotti» che mettono in evidenza la continuità dell'evoluzione. Le scoperte che si accumulano nel Vicino Oriente illustrano questi rapporti in modo significativo.

Il lettore, nel percorrere i testi da me citati più sopra, vi avrà senz'altro percepito come un'eco, una risonanza biblica. Le acque primigenie, la separazione del Cielo e della Terra, l'argilla con cui fu plasmata la creatura umana, le leggi morali e civili, il quadro della sofferenza e della rassegnazione dell'uomo, quei «litigi» infine che preludono a quello tra Caino e Abele, tutto ciò non ci richiama, sotto certi aspetti, episodi e temi familiari dell'Antico Testamento? Di fatto le ricerche archeologiche condotte nei «paesi della Bibbia» e che hanno dato risultati di primaria importanza, gettano una viva luce sulla Bibbia stessa, sulle sue origini e sull'ambiente in cui si formò. Sappiamo ora che questo libro, il più grande classico di tutti i tempi, non è sorto dal nulla, come un fiore artificiale che si affaccia da un vaso vuoto. Quest'opera ha radici che affondano in un lontano passato e si estendono sino ai paesi vicini a quello dove essa apparve. Del resto ciò non sminuisce in nulla né il suo valore, né la sua importanza, né la genialità degli scrittori che la composero. Bisogna ammirare il miracolo ebraico, perché è un miracolo vedere nella Bibbia i vecchi temi statici infrangere i loro schemi convenzionali, per espandersi in

quest'opera con un dinamismo, un vigore creativo senza equivalenti nella storia del mondo.

È appassionante, per il decifratore di tavolette, per il traduttore di testi cuneiformi, seguire il cammino delle idee e delle opere attraverso queste antiche civiltà, dai Sumeri ai Babilonesi e agli Assiri, agli Ittiti, agli Urriti e agli Aramei. I Sumeri non esercitarono ovviamente un'influenza diretta sugli Ebrei, essendo scomparsi assai prima dell'apparire di questi ultimi. Ma non c'è il minimo dubbio che essi abbiano influenzato in profondità i Cananei, predecessori degli Ebrei in Palestina. Così si spiegano le numerose analogie rilevate tra i testi sumerici e alcuni libri della Bibbia. Queste analogie non sono isolate; esse figurano sovente «in serie», come ora vedremo: si tratta dunque di un vero e proprio parallelismo.

In questo capitolo ne darò un primo esempio, prendendo le mosse dal poema mitico di Sumer intitolato *Enki e Ninhursag*. Il testo è formato di 278 righe incise su una tavoletta a sei colonne, di proprietà dell'University Museum di Filadelfia [1]. Il tema è quello del «paradiso», a dire il vero, non del paradiso terrestre in senso biblico, ma di quello che fu sistemato per gli dei stessi, sulla terra di Dilmun.

Esiste, dice il poema, una regione chiamata Dilmun. È un paese «puro», «netto» e «risplendente», un «paese dei viventi», dove non regna né la malattia né la morte:

A Dilmun il corvo non getta il suo grido,
L'uccello-*ittidu* non getta il grido di uccello-*ittidu*,
Il leone non uccide,
Il lupo non s'impadronisce dell'agnello.
Sconosciuto è il cane selvatico, divoratore di capretti,
Sconosciuto è il..., divoratore di grano.
. . . .
Chi ha male agli occhi non dice: «Ho male agli occhi»;
Chi ha male alla testa non dice: «Ho male alla testa»;
La donna vecchia non dice: «Sono una donna vecchia»;
L'uomo vecchio non dice: «Sono un uomo vecchio».
. . . .
Chi passa il Fiume [2] non dice:...
Attorno a lui i sacerdoti in pianto non si aggirano,
Il cantore non emette alcun lamento,
nei dintorni della città [3] non pronunzia alcuna lamentazione.

Tuttavia qualcosa manca a Dilmun: l'acqua dolce, indispensabile agli animali e alle piante. Enki, il gran dio sumerico dell'acqua, ordina perciò a Utu, il dio del sole, di far scaturire l'acqua dolce dalla terra e di irrigarne abbondantemente il suolo. Dilmun diventa così un rigoglioso giardino, in cui i

verzieri si alternano con le praterie. Ninhursag, la grande dea-madre dei Sumeri, che in origine era forse la Terra-Madre, ha fatto spuntare otto piante in questo paradiso degli dei, dopo aver dato vita a tre generazioni di dee, generate dal dio dell'acqua. A dire il vero non si afferra molto bene il significato di un procedimento tanto complicato, ma il poema vi insiste, sottolineando altresì il fatto che i parti furono indolori:

La dea Ninmu [4] è uscita sull'argine,
Enki, tra le paludi, si guarda intorno, si guarda intorno.
Egli dice al suo messaggero Isimud:
«Non abbraccerò io la bella giovanetta?
Non abbraccerò io la bella Ninmu?».
Isimud, suo messaggero, gli risponde:
«Abbraccia dunque la bella giovinetta,
Abbraccia la bella Ninmu.
Per il mio re, io farò soffiare un forte vento».
Tutto solo, Enki monta su un battello,
Una seconda volta, egli vi...
Egli stringe a sé Ninmu, l'abbraccia,
Versa il seme nel suo grembo:
Ella riceve il seme nel suo grembo, il seme di Enki.
Un giorno avendo fatto il suo primo mese,
Due giorni avendo fatto i suoi due mesi,
Nove giorni avendo fatto i suoi nove mesi, i mesi della maternità,
Ninmu, come la panna —..., come la panna —..., come la buona, la meravigliosa panna,
Dà alla luce la dea Ninkurra.

Messe similmente al mondo le altre dee, Ninhursag crea le otto piante. Ma Enki, curioso certamente di conoscerne il sapore, le fa cogliere dal suo messaggero Isimud. Questi le presenta al padrone, che le mangia una dopo l'altra.

Enki, tra le paludi, si guarda intorno, si guarda intorno.
Egli dice al suo messaggero Isimud:
«Io voglio decretare la sorte di queste piante, voglio conoscerne il 'cuore'.
Che pianta è questa, per favore? Che pianta è questa, per favore?».
Isimud, suo messaggero, gli risponde:
«Mio re, è la pianta-albero», gli disse.
La taglia per Enki, che la mangia.
«Mio re, è la pianta-albero», gli dice.
La coglie per lui, che la mangia.
«Mio re, è la pianta-mala-erba-della strada (?)», gli dice.
La taglia per lui, che la mangia.
«Mio re, è la pianta-d'acqua», gli dice.
La coglie per lui, che la mangia.
«Mio re, è la pianta spina», gli dice.

La taglia per lui, che la mangia.
«Mio re, è la pianta-cappero», gli dice.
La coglie per lui, che la mangia.
«Mio re, è la pianta...», gli dice.
La taglia per lui, che la mangia.
«Mio re, è la pianta-cassia», gli dice.
La coglie per lui, che la mangia.

Mal ne incoglie a Enki, perché Ninhursag, in preda alla collera, lo maledice e lo vota alla morte. Poi, per esser sicura di non lasciarsi commuovere e di non tornare sulla propria decisione, lascia il dio e scompare.

Enki decretò dunque la sorte di queste piante e conobbe il loro «cuore».
Ma allora Ninhursag maledisse il nome di Enki:
«Fino a che egli non sia morto, mai più lo fisserò con l'Occhio-della-Vita!».

La salute di Enki comincia quindi a deperire; otto parti del suo corpo sono colpite da malattia. Ora, mentre egli va perdendo rapidamente le sue forze, i grandi dei, in lutto, siedono nella polvere. Enlil, il dio dell'aria e il re degli dei di Sumer, sembra incapace di far fronte alla situazione. A questo punto interviene, non si sa perché, un nuovo personaggio: la volpe. Questa dichiara a Enlil che, dietro un ragionevole compenso, ricondurrà indietro Ninhursag. Enlil accetta. Come la volpe faccia per raggiungere il suo scopo non lo sappiamo, data la lacuna del testo in questa parte. Certo è che Ninhursag ritorna tra gli dei. Al suo arrivo, Enki è al colmo del male. Ella lo fa sedere accanto a sé, gli chiede quali parti del corpo lo facciano soffrire. Enki gliele indica a una a una e Ninhursag crea otto divinità per guarire le otto malattie.

Ninhursag fa sedere Enki accanto a sé:

Fratel mio, dove hai male?
— Il mio... mi fa male.
— Al dio Abu ho dato vita per te.
Fratel mio, dove hai male?
— La mia mascella mi fa male.
— Al dio Nintulla ho dato vita per te.
Fratel mio, dove hai male?
— Il mio dente mi fa male.
— Alla dea Ninsutu ho dato vita per te.
Fratel mio, dove hai male?
— La mia bocca mi fa male.
— Alla dea Ninkasi ho dato vita per te.

Fratel mio, dove hai male?
— Il mio... mi fa male.
— Alla dea Nazi ho dato vita per te.
Fratel mio, dove hai male?
— Il mio braccio mi fa male.
— Alla dea Azimua ho dato vita per te.
Fratel mio, dove hai male?
— La mia costola mi fa male.
— Alla dea Ninti ho dato vita per te.
Fratel mio, dove hai male?
— Il mio... mi fa male.
— Al dio Enshag ho dato vita per te.

Questo è il mito sumerico. Come si vede, non manca di punti in comune col testo biblico. Precisiamoli.

Anzitutto questo paradiso – la cui nozione stessa sembra essere di origine sumerica, nel Medio-Oriente – ha una collocazione geografica determinata. È probabile, infatti, che il paese di Dilmun, dove i Sumeri lo pongono, si trovi nel sud-ovest della Persia. Ora i Babilonesi, popolo semitico che vinse i Sumeri, situarono in questa stessa regione il loro «paese dei viventi». Quanto alla Bibbia, essa dice che Jahvé sistema un giardino in Eden, *dal lato dell'oriente* (*Genesi*, II, 8). «Un fiume, aggiunge il testo della *Genesi* (II, 10-14), sgorgava da Eden per irrigare il giardino e di là si divideva in quattro rami. Il nome del primo è Phison..., il nome del secondo fiume è Gihon..., il nome del terzo è il Tigri..., il quarto fiume è l'Eufrate». Queste indicazioni consentono di pensare che il Dilmun sumerico e l'Eden ebraico in origine fossero la stessa cosa.

Secondo punto: il passo del poema *Enki e Ninhursag* che racconta come il dio del sole irrighi Dilmun con l'acqua dolce scaturita dalla terra corrisponde a quello della Bibbia (*Genesi*, II, 6): «Un fiotto saliva dalla terra e irrigava tutta la superficie del suolo».

Terzo punto: la maledizione pronunziata contro Eva: «Io moltiplicherò le tue sofferenze e specialmente quelle della gravidanza; tu partorirai nel dolore...» suppone uno stadio superiore, quello descritto dal poema sumerico, quando la donna partoriva senza soffrire.

Quarto punto: la colpa commessa da Enki col mangiare le otto piante di Ninhursag fa pensare al peccato di cui si macchieranno Adamo ed Eva col mangiare il frutto dell'albero della scienza.

Un'analisi più accurata ci porta dunque a una constatazione

ancora più stupefacente. Essa fornisce la spiegazione di uno dei più sconcertanti enigmi della leggenda biblica del paradiso: quello posto dal passo in cui si vede Dio formare la prima donna, la madre di tutti i viventi, da una costola di Adamo (*Genesi*, II, 2). Perché una costola? Se si ammette l'ipotesi di un influsso della letteratura sumerica – di questo poema di Dilmun e di altri simili – sulla Bibbia, le cose si fanno chiare. Nel nostro poema una delle parti malate del corpo di Enki è per l'appunto una «costola». Ora, in sumerico costola si dice: *ti*. La dea creata per guarire la costola di Enki è chiamata Ninti, «La Signora della costola». Ma la parola sumerica *ti* significa pure «far vivere». Gli scrittori sumeri, giocando sulle parole, giunsero a identificare «La Signora della costola» con la «Signora che fa vivere». Questo *calembour* letterario, uno dei primi in ordine di tempo, passò nella Bibbia, dove perdette naturalmente il suo valore, poiché in ebraico i termini che significano «costola» e «vita» non hanno nulla in comune.

Questa spiegazione fu da me scoperta nel 1945. Più tardi venni a conoscere che l'ipotesi cui ero giunto per conto mio era stata suggerita trent'anni prima da un grande assiriologo francese, il padre Vincent Scheil, come ebbe a segnalarmi l'orientalista americano William Albright, che pubblicò il mio lavoro.[5] Ciò la rende ancor più verosimile.

XXIII. DILUVIO

IL PRIMO «NOÈ»

Sin dal 1862, anno in cui George Smith del British Museum scoprì e decifrò la tavoletta XI dell'epopea babilonese di Gilgamesh, si sapeva che il racconto biblico del Diluvio non è una creazione ebraica. Più tardi ci si avvide, non senza una certa sorpresa, che il mito babilonese stesso era di origine sumerica. La prova fu data da un frammento di tavoletta trovato all'University Museum di Filadelfia, nella raccolta di Nippur. Questo frammento, pubblicato nel 1914 da Arno Poebel, rappresenta la terza parte inferiore di una tavoletta a sei colonne, tre nel retto, tre nel verso (*fig.* 7). Si tratta di un documento unico: nessun altro esemplare sinora ne è stato scoperto. Si è cercato ovunque nei musei, nelle collezioni private, sui cantieri di scavi: in nessun luogo è stato possibile metter le mani su un solo frammento supplementare, su un solo altro testo sumerico evocante il Diluvio.[1]

L'interesse del documento tradotto da Poebel non risiede, del resto, soltanto nel fatto che esso costituisce il primo racconto del Diluvio. Nonostante il suo stato frammentario, la tavoletta conserva qualche residuo del prologo al racconto del mito propriamente detto; e questi brani ci forniscono utili ragguagli sulla cosmogonia e sulla cosmologia sumeriche (v. il capitolo XIII). Vi si trovano parecchie frasi rivelatrici, accennanti alla creazione dell'uomo e all'origine della regalità; vi sono menzionate in particolare cinque città esistite prima del Diluvio.

Ciò che rimane del poema mitico stesso contiene in gran numero punti oscuri e di incerta interpretazione, che mettono a dura prova la nostra sagacia. Questo testo frammentario offre un ottimo esempio delle difficoltà in cui s'imbattono gli assiriologi, ma anche un'idea delle sorprese riservate loro dall'avvenire.

Ho detto che noi possediamo soltanto la parte inferiore della tavoletta, ossia circa il terzo dell'originale. Al di sopra della prima colonna vi è una lacuna di trentasette righe:

impossibile, quindi, ricostruire l'inizio del poema. Dove comincia per noi, un dio (non sappiamo quale) spiega, come sembra, agli altri dei che salverà l'umanità dalla distruzione e che nuovi templi verranno innalzati nelle città riedificate(?). Seguono tre righe, difficili a collegarsi col contesto; probabilmente alludono alle iniziative del dio per raggiungere il suo intento. Le successive quattro righe rievocano la creazione dell'uomo, delle piante e degli animali. Ecco l'insieme del brano:

La mia umanità, nella sua distruzione io la re...
A Nintu rinvierò il... delle mie creature.
Rinvierò le genti alle loro sedi.
Nelle città esse costruiranno i luoghi consacrati alle leggi divine,
E io darò loro ombra riposante.
Dei nostri templi esse metteranno di nuovo i mattoni in luoghi santi,
I luoghi delle nostre decisioni, esse li rimetteranno in piedi in luoghi consacrati.
Egli guidò l'acqua sacra che spegne il fuoco;
Egli fissò i riti e le sublimi leggi divine.
Sulla terra egli...; vi pose il...
Allorché An, Enlil, Enki e Ninhursag
Ebbero formato le «Teste-nere»[2],
La vegetazione spuntò, rigogliosa, sulla terra;
Gli animali, i quadrupedi della campagna furono creati con arte.

Dopo questo brano, nuova lacuna: in alto, nella seconda colonna, sono scomparse circa trentasette righe. Poi leggiamo che la regalità è scesa dal cielo sulla terra e che sono state fondate cinque città:

Quando il... della regalità fu disceso dal cielo,
Quando la sublime tiara e il trono reale furono discesi dal cielo,
Egli compì i riti e le sublimi leggi divine...,
Egli fondò le cinque città in alcuni... luoghi consacrati;
Egli pronunziò i loro nomi e ne fece i centri del culto.
La prima di queste città, Eridu, la donò al dio Nudimmud, il Capo;
La seconda, Bad-tibira, la donò al dio...;
La terza, Larak, la donò al dio Endurbilhursag;
La quarta, Sippar, la donò al dio Utu, l'Eroe;
La quinta, Shuruppak, la donò al dio Sud.
Quando ebbe pronunziato i nomi di queste città, e n'ebbe fatto i centri del culto,
Egli portò...
Egli istituì la pulizia dei piccoli canali come...

Altre trentasette righe mancano nell'alto della terza colonna. Dovevano, tra l'altro, fornire più ampi particolari sulla decisione degli dei di suscitare il Diluvio. Quando il testo ridiven-

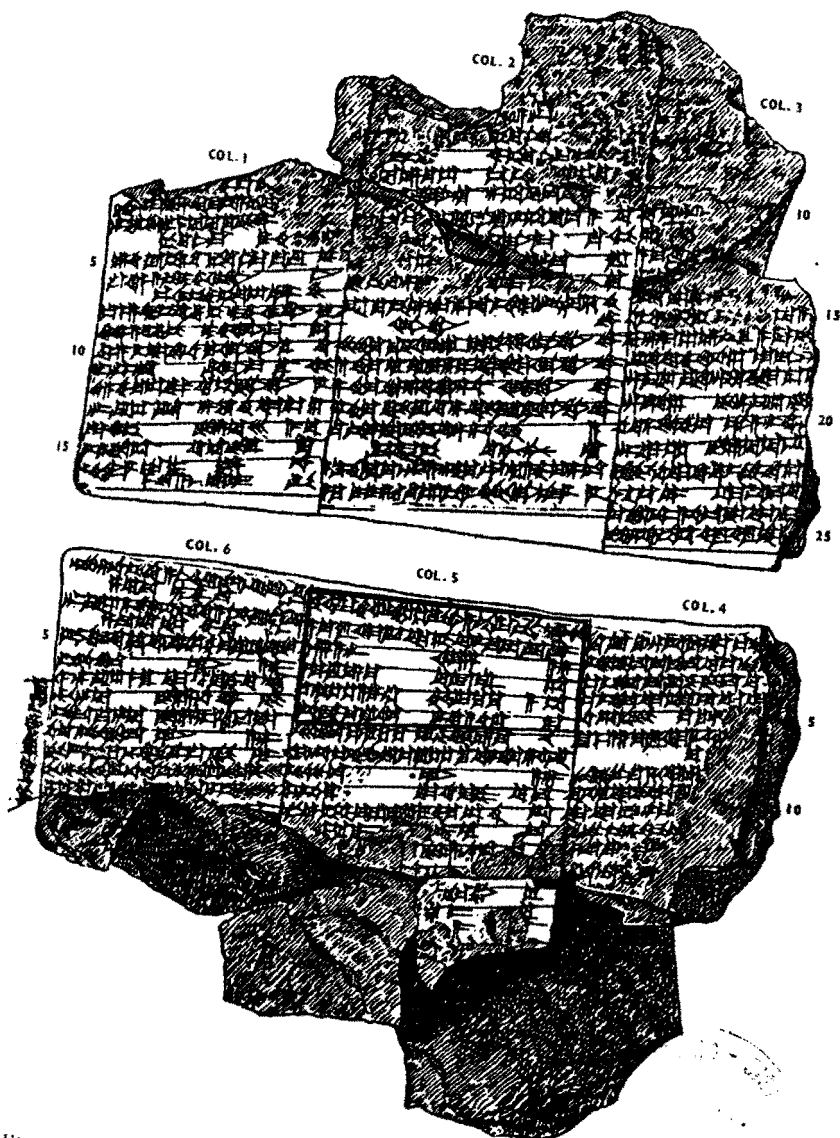



Fig. 7. Poema del Diluvio («Autografia», eseguita da Arno Poebel, della tavoletta dell'University Museum).

ta leggibile apprendiamo che la crudele decisione ha scontentato e amareggiato alcuni dei. Poi facciamo la conoscenza di Ziusudra, il «Noè» sumero. Era, dice il poema, un re pio, timoroso degli dei, sempre attento alle rivelazioni trasmesse mediante i sogni e gl'incantesimi. Sembra che Ziusudra se ne stia davanti a un muro quando una voce divina gli annunzia che l'assemblea degli dei ha deciso di scatenare un diluvio e «distruggere il seme del genere umano». Ecco il passo, abbastanza lungo, che occupa la fine della terza colonna e prosegue sul retro della tavoletta, nella parte alta della quarta:

Il Diluvio...

. . . .

Così fu trattato...
Allora Nintu pianse come un...;
La divina Inanna intonò una lamentazione per il suo popolo.
Enki prese consiglio da solo.
An, Enlil, Enki e Ninhursag...;
Gli dei del cielo e della terra pronunziarono i nomi di An e di Enlil.
Allora Ziusudra, il re, il *guda*[3] di...,
Costruì un gigantesco...
Umilmente, ubbidendo, con rispetto, egli...;
Occupato ogni giorno, ininterrottamente egli...;
Provocando ogni specie di sogni, egli...;
Invocando il cielo e la terra, egli...
...Gli dei, un muro...;
Ziusudra, ritto al suo fianco, ascoltò.
«Stai presso il muro, alla mia sinistra...;
Presso il muro, ti dirò una parola, ascolta la mia parola;
Porgi l'orecchio alle mie istruzioni;
Per nostra..., un Diluvio sta per invadere i centri del culto
Per distruggere il seme del genere umano...
Questa è la nostra decisione, il decreto dell'assemblea degli dei.
Per l'ordine venuto da Ani e da Enlil...,
Alla sua regalità, alla sua legge sarà posto un termine».

Il poema, nella fine della quarta colonna, doveva dilungarsi sulle istruzioni date dal dio a Ziusudra; questi doveva costruire un gigantesco naviglio, che gli avrebbe consentito di salvare la propria vita. Ma questa parte del testo – certo una quarantina di righe – è andata distrutta. Il seguito (parte alta della quinta colonna), che ci è stato conservato, riferisce come le acque del Diluvio abbiano sommerso la «terra» e vi si siano scatenate per sette giorni e sette notti. Dopo di che, il dio del sole, Utu, ricompare, dispensando nuovamente la sua preziosa luce. Ziusudra si prostra davanti a lui e gli offre dei sacrifici:

Tutte le tempeste, di una straordinaria violenza, si scatenarono simultaneamente,

Nel medesimo istante il Diluvio invase i centri del culto.
Quando, durante sette giorni e sette notti,
Il Diluvio ebbe spazzato la terra,
E l'enorme battello fu sballottato dalle tempeste sulle acque,
Utu venne fuori, egli che dispensa la luce al cielo e sulla terra.
Ziusudra aprì allora una finestra del suo enorme battello,
E Utu, l'Eroe, fece penetrare i suoi raggi nel gigantesco battello.
Ziusudra, il re,
Si prostrò allora davanti a Utu;
Il re gli immolò un bue e uccise un montone.

A questo punto la frattura della tavoletta interrompe ancora una volta il testo. Di quest'ultima colonna mancano press'a poco trentanove righe. Le superstiti della sesta e ultima colonna descrivono la deificazione di Ziusudra. Prono davanti ad An e a Enlil, egli riceve la «vita come quella di un dio» e il «soffio eterno»; poi è trasportato a Dilmun, «là dove sorge il sole»:

An ed Enlil dissero: «Soffio del cielo, soffio della terra», per loro... egli si distese,
E la vegetazione, uscendo dal terreno, si fece alta.
Ziusudra, il re,
Si prostrò davanti ad An e a Enlil.
An ed Enlil accarezzarono Ziusudra,
Gli donarono una vita come quella di un dio,
Un soffio eterno come quello di un dio, lo fecero venir giù per lui.
Allora Ziusudra, il re,
Salvatore del nome della vegetazione e del seme del genere umano,
Nel paese di transito, il paese di Dilmun, là dove sorge il sole, essi l'insediarono.

Non possediamo la fine del poema, che doveva comprendere anch'essa circa trentanove righe. Ignoriamo quindi, per ora, quel che poté avvenire di Ziusudra, dopo la sua trasfigurazione, nella patria degl'immortali.

XXIV. DISTRUZIONE E LIBERAZIONE

LE PRIME LAMENTAZIONI LITURGICHE

La «lamentazione» è un genere letterario creato e sviluppato dai poeti di Sumer e di Accad per esprimere la propria tristezza di fronte alle devastazioni frequenti e periodiche delle loro terre, delle loro città e dei loro templi. La sua più lontana origine potrebbe risalire al XXIV secolo a.C., all'epoca di Urukagina, un archivista del quale ci ha lasciato un documento recante una lista assai particolareggiata dei templi e dei santuari di Lagash che furono bruciati, spogliati e profanati dal sumero Lugalzaggisi di Umma. A prima vista questo documento sembra non più di un normale resoconto degli atti sacrileghi perpetrati contro Lagash da Lugalzaggisi e messi insieme al solo scopo di «tenere aggiornata la pratica», perché gli dei offesi potessero punire direttamente il malfattore. Anche così, l'enumerazione dettagliata dei santuari distrutti, con quel che ciò implica di amarezza e di dolore, di rassegnazione di fronte alla volontà divina, e con una fede assoluta nel castigo del colpevole, non può non richiamare lamentazioni ben più esplicite ed espressive, pervenuteci da tempi meno remoti.

Una volta creato, il genere letterario della lamentazione si sviluppò indubbiamente tra i poeti sumeri durante l'epoca tragica della dinastia di Accad, quando il potente Sargon e i suoi successori attaccarono e conquistarono città come Uruk, Ur, Lagash, Umma e Adab. Ma sinora nessuna lamentazione ci è giunta di quest'epoca, in cui l'influsso degli elementi accadici cominciò a prevalere a Sumer; proprio come dell'epoca seguente, allorché il paese fu messo a soqquadro dall'invasione dei Qutu, che portò con sé l'anarchia e la fame, il massacro della popolazione e la distruzione delle città: fu allora che le lamentazioni e i canti funebri dovettero occupare un posto importante nella poesia sumerica. Invece tutto fa pensare che sotto la terza dinastia di Ur, un secolo più tardi, la lamentazione non fosse affatto apprezzata, anzi fosse del tutto accantonata. Ųtuhengal d'Uruk aveva, infatti, riportato splendide vittorie

sui Qutu, e Ur, rimessa in piedi da Ur-Nammu, era diventata la capitale di un Sumer e Accad rinascente e potente. I poeti si diedero perciò a glorificare, com'era naturale, gioiosamente i propri dei e sovrani, a comporre epopee di tipo eroico o mitologico, piuttosto che a lamentarsi. Ciò risulta evidente negl'inni composti per il figlio di Ur-Nammu, Shulgi:

Io, il Re, sono un guerriero sin dal seno (di mia madre),
Io, Shulgi, uomo potente sin dal (giorno della) mia nascita,
Io sono un leone dagli occhi feroci nato da un drago,
Io sono il Re dei quattro angoli (dell'universo),
Io sono il pastore delle «Teste-nere»,
Io sono degno di fiducia, il dio di tutto il paese,
Io sono il figlio nato da Ninsun,
Io sono il chiamato dal cuore del nobile An,
Io sono colui che fu benedetto da Enlil,
Io sono Shulgi, io sono il diletto di Ninlil,
Io sono sinceramente prediletto da Nintu,
Io ho ricevuto il dono della saggezza da Enki,
Io sono il potente re di Nanna,
Io sono il leone dalla bocca spalancata di Utu,
Io sono Shulgi, scelto per amare Inanna,
Io sono un asino principesco, fatto apposta per la strada,
Io sono un cavallo dalla coda guizzante sulla grande strada,
Io sono un asino nobile di Sumugan, che aiuta alla corsa,
Io sono lo scriba saggio di Nidaba.
Come il mio eroismo, come la mia potenza,
Io sono perfetto in saggezza.
Io rivaleggio (?) con la sincerità della sua parola,
Io amo la giustizia,
Io non amo il male,
Io detesto la parola cattiva,
Io sono Shulgi, un re potente, supremo.

Shulgi e i bardi della sua corte erano lontani dal pensare che, appena cinquant'anni dopo, la lamentazione funebre e piangente sarebbe ridivenuta un elemento essenziale della letteratura e del repertorio liturgico di Sumer e che sarebbe restata tale per circa due millenni. La tragica distruzione di Ur ad opera dei montanari Su e degli Elamiti, e la partenza per la cattività del suo miglior sovrano, Ibbi-Sin, nipote di Shulgi, riempirono di straziante angoscia i poeti sumeri, specialmente quelli che studiavano nelle «accademie» di Ur e di Nippur, quelle appunto che il potente Shulgi, saggio ed erudito, si era vantato di aver fondate. E quando, negli anni successivi a tali calamità, alcuni di questi bardi furono mobilitati per collaborare a dirigere le cerimonie dei templi e ad allestire le liturgie, composero dei poemi di notevole lunghezza. Essi si lamentava-

no in modo funebre e lugubre della sorte che si era abbattuta su Sumer e sulle sue città, come Ur e Nippur, ma chiudevano il canto con una nota di fiducia e di speranza, di liberazione e di ricostruzione.

Durante i secoli successivi la lamentazione fu alterata e modificata secondo il luogo e il tempo, trasformandosi a poco a poco in uno stereotipo liturgico, adottato in tutti i templi di Babilonia sino al periodo dei Seleucidi (a partire dal 300 a.C.), e che sembra abbia trovato eco nella mentalità mesopotamica, piuttosto malinconica e pessimistica. Non sappiamo con esattezza in che misura questo genere letterario abbia interessato i paesi vicini, poiché nessuna lamentazione è stata ritrovata. Tuttavia quasi certamente il libro biblico delle *Lamentazioni* deve molto della sua forma e del suo contenuto ai suoi precursori mesopotamici e l'ebreo ortodosso moderno che mormora i suoi lamenti volgendosi verso il muro ovest del tempio di Salomone, da tempo distrutto, perpetua una tradizione instaurata 4000 anni addietro a Sumer, dove – per citare un verso de «La lamentazione sulla distruzione di Sumer e Ur» – «tutto intorno al suo muro (quello di Ur) erano proferite le lamentazioni».

«La lamentazione sulla distruzione di Nippur», uno dei tre testi sumerici del genere lamentazione[1] oggi a noi noti, è in effetti quasi per intero un canto di giubilo che celebra la liberazione di Nippur a opera di Ishme-Dagan, il cui regno ebbe inizio circa un cinquantennio dopo Ibbi-Sin, l'ultimo sovrano della terza dinastia di Ur. Essa risulta di dodici strofe, che si possono riassumere così.

La prima comincia con un passo in cui ricorre insistente il triste ritornello: «Quando esso verrà restaurato?» (si allude a qualcuno dei santuari di Nippur). Segue un lamento sulla distruzione e il saccheggio di Nippur. Non si celebravano più né cerimonie né feste liturgiche nella città in cui gli dei avevano dato istruzioni per guidare gli uomini e render pubbliche le loro decisioni, la città in cui gli dei avevano fissato le loro dimore e condiviso il loro cibo sacro, la città la cui ombra rinfrescava le «Teste-nere». Questa città, Nippur, è stata preda della desolazione e i suoi abitanti sono stati dispersi come un armento di vacche in fuga; i suoi dei se ne sono disinteressati e i suoi grandi domini, un tempo pieni di «movimento e animazione», sono ora deserti e abbandonati. Perché, geme il

poeta, gli innumerevoli santuari di Nippur sono stati distrutti? Quanto tempo ancora le «Teste-nere» dovranno restare prostrate, mangiar l'erba come pecore, soffrire nel corpo e nell'anima? Perché i musici e i bardi passano i loro giorni a gemere e a lamentarsi, esuli e portanti il dolore delle loro città distrutte e delle loro famiglie abbandonate, e ciò in modo tale che la ragione si smarrisce e l'intelletto si annebbia?

Nella seconda strofa è la città stessa che si lamenta e piange le sue tragiche iatture: la profanazione delle sue cerimonie e delle sue liturgie, il massacro e lo sterminio del suo popolo, la strage della sua gioventù e delle sue donne, l'amara desolazione del suo tempio simile a una vacca strappata al suo piccolo. Non fa meraviglia, prosegue il poeta, che i menestrelli avvezzi a una dolce musica abbiano mutato il loro canto in una lamentazione che sa di ninna-nanna. Poiché il signore della città, Enlil, ha voltato le spalle a essa, al suo tempio, l'Ekur, un tempo il primo del paese e la guida delle «Teste-nere», adesso distrutto e saccheggiato!

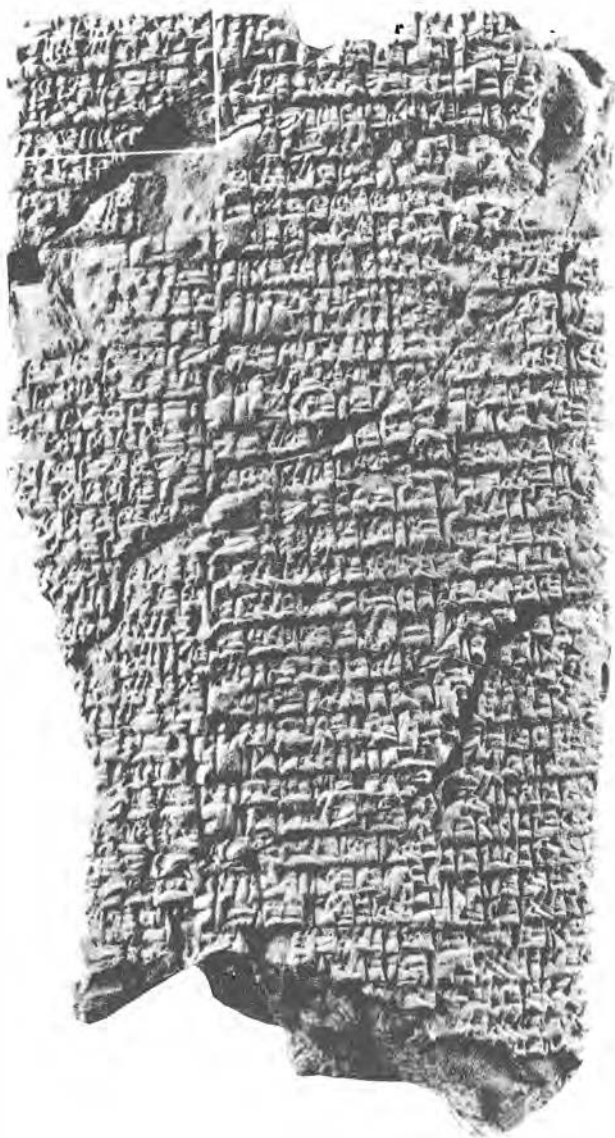
La terza strofa comincia con questa dolorosa domanda: «La città..., sino a quando il suo dio-patrono in collera (?) si rifiuterà di girarsi verso di essa e intimare la fine (delle sue sofferenze)?». Poi il poeta prosegue con lamenti angosciosi. Perché ha egli dimenticato i suoi mattoni di argilla e permesso che i suoi colombi tubanti volassero via dalle loro colombaie? Perché ha volto le spalle alle case dalla dolce musica? Perché ha abbandonato e respinto i suoi *me*,[2] come se non fossero sacri, e i suoi santi riti come se non avessero placato (?) tutto il paese? Perché, indifferente alla sua sorte, l'ha sconvolta come se non avesse la minima importanza? Perché ha bandito la gioia dai suoi mattoni di argilla e riempito notte e giorno il suo cuore di tristezza? Perché ha trattato la città con amara ostilità, perché il suo Signore ha rivolto la sua mano contro di essa come un vento cattivo, ecco che le sue case sono state distrutte, le sue fondamenta divelte e frantumate dalla vanga, le sue donne e i suoi bambini messi a morte. Le sue ricchezze asportate, la sua ragione perduta, la sua condotta confusa, il suo cibo e le sue bevande portate via, la città è caduta in rovina. Il gran tempio, l'Ekur, termina il poeta, è stato trattato con amara ostilità, ed è per questo che essa moltiplica le sue lagnanze e i suoi pianti, mentre i suoi menestrelli dai dolci canti fanno eco alle sue sofferenze. Enlil ha bandito il suo *me*, non «tocca più il suo braccio» (ossia: «non le viene più in aiuto»), né si commuove del suo stato.

È ora, nella quarta strofa, che appare il primo barlume di speranza circa la liberazione e la ricostruzione di Nippur, in un soliloquio mormorato dalla città. Il suo fardello è così pesante davanti all'insistenza dei suoi poeti, menestrelli e bardi nel lamentarsi e piangere la sua tragica sorte, il suo spirito così angosciato, il suo cuore addolorato per la distruzione dei suoi santuari e della totalità del suo «territorio», che il signore Enlil, il Padre di tutte le «Teste-nere», finisce con l'averne pietà e ordinarne la ricostruzione.

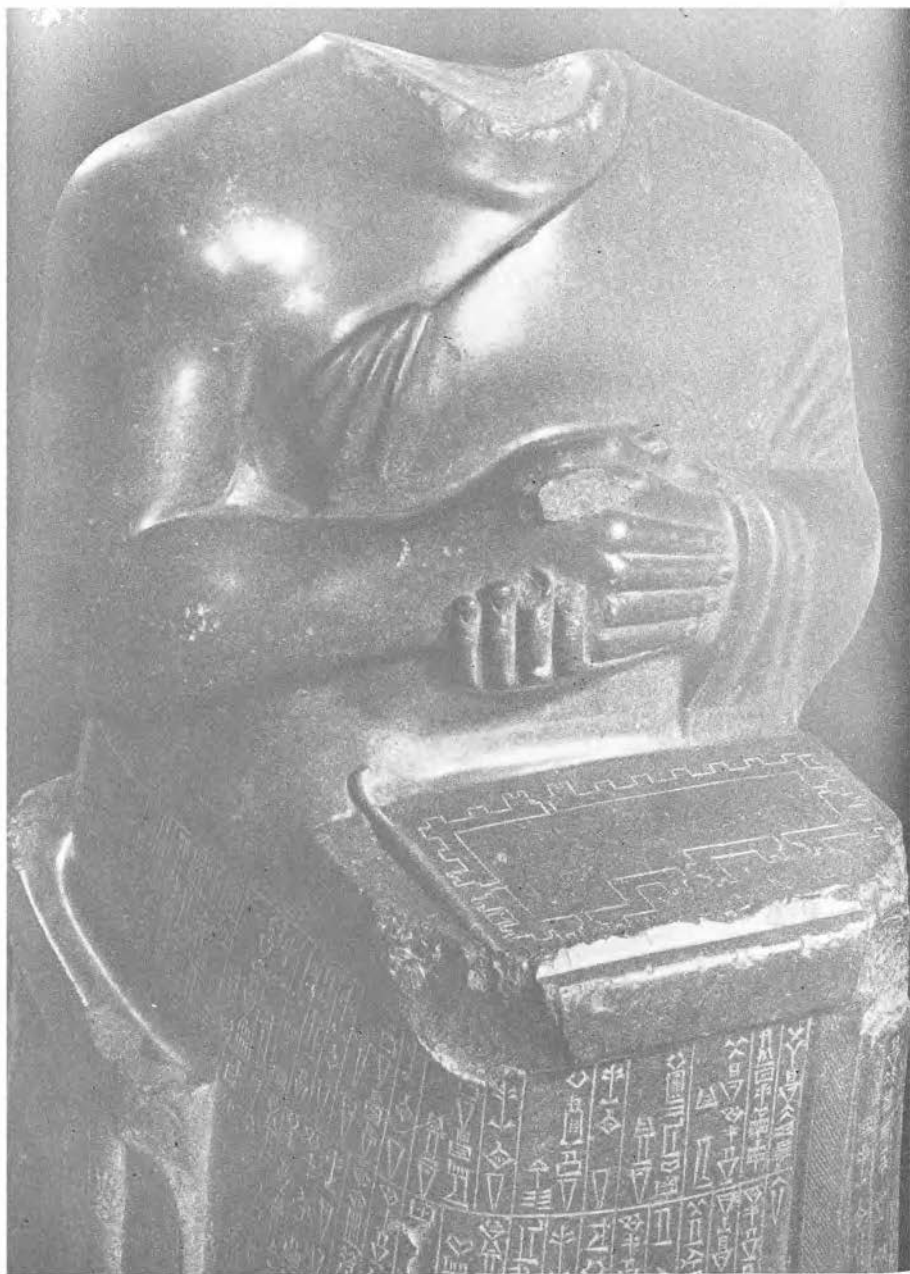
La nota di speranza e di liberazione di Nippur è ancor più sviluppata nella quinta strofa. Il poeta, rivolgendosi alla città, annunzia anzitutto, con gioia, la buona notizia: Enlil ha accolto le sue lacrime e i suoi lamenti. Poi la implora a insistere nella preghiera a Enlil perché l'aiuti e la protegga. La strofa si chiude con la fausta promessa che Enlil dimostrerà alla città benevolenza e misericordia e che trasformerà in gioia la sua sofferenza; le accorderà nell'allegrezza di andare a fronte alta e non permetterà più la minima ostilità contro di essa.

Nella sesta strofa il poeta, rivolgendosi sempre alla città, non descrive più la sua liberazione come una promessa, ma come una realtà: il suo dio-patrono ne ha avuto compassione e l'ha benedetta, ha posto fine ai suoi mali dicendo: «Basta», e le ha dato la tranquillità dello spirito; ha fatto del potente dio Ninurta, il figlio di Enlil, il custode della città. E soprattutto ha incaricato Ishme-Dagan, suo diletto pastore, di ricostruire l'imponente Ekur e di restaurarne tutte le dipendenze; di ripristinare i suoi sacri riti soppressi dal nemico e i suoi *me* dispersi.

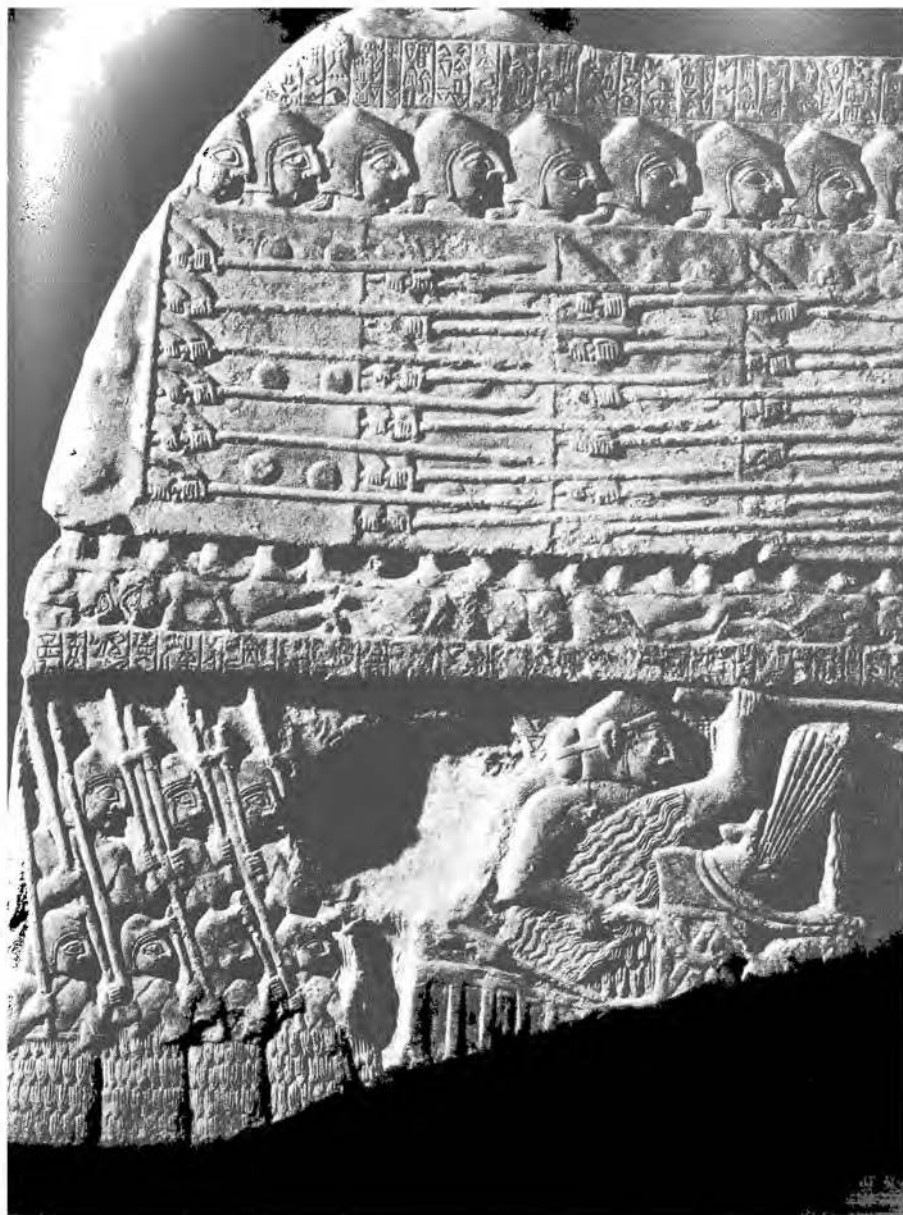
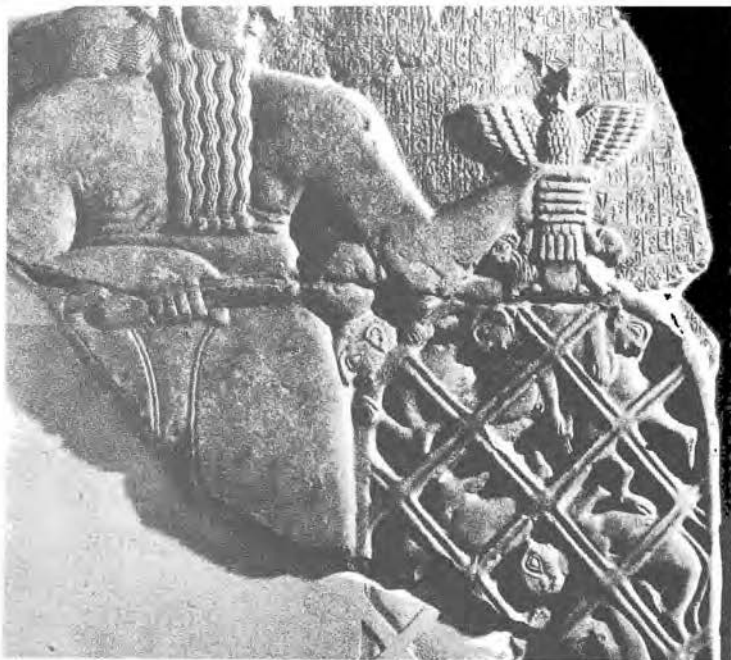
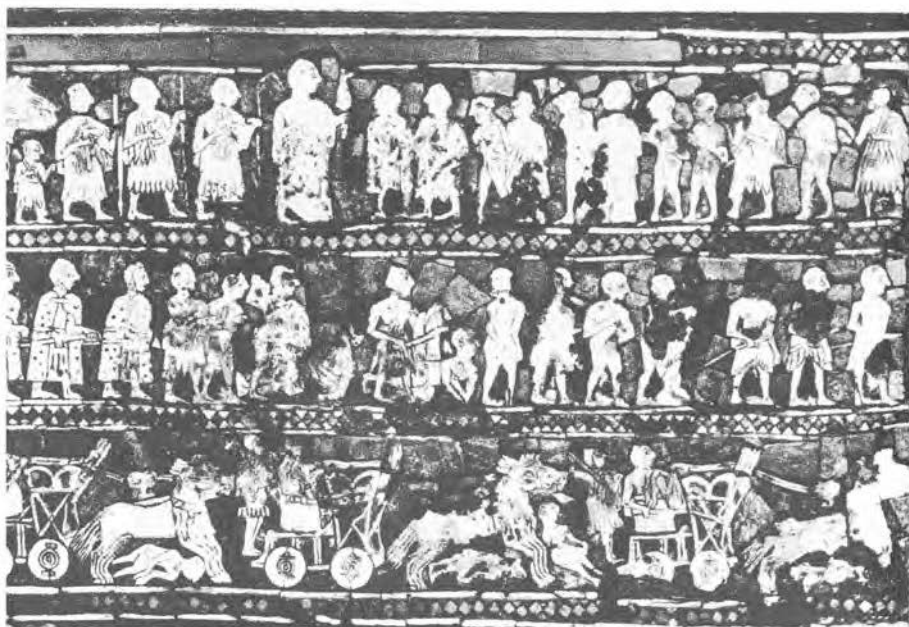
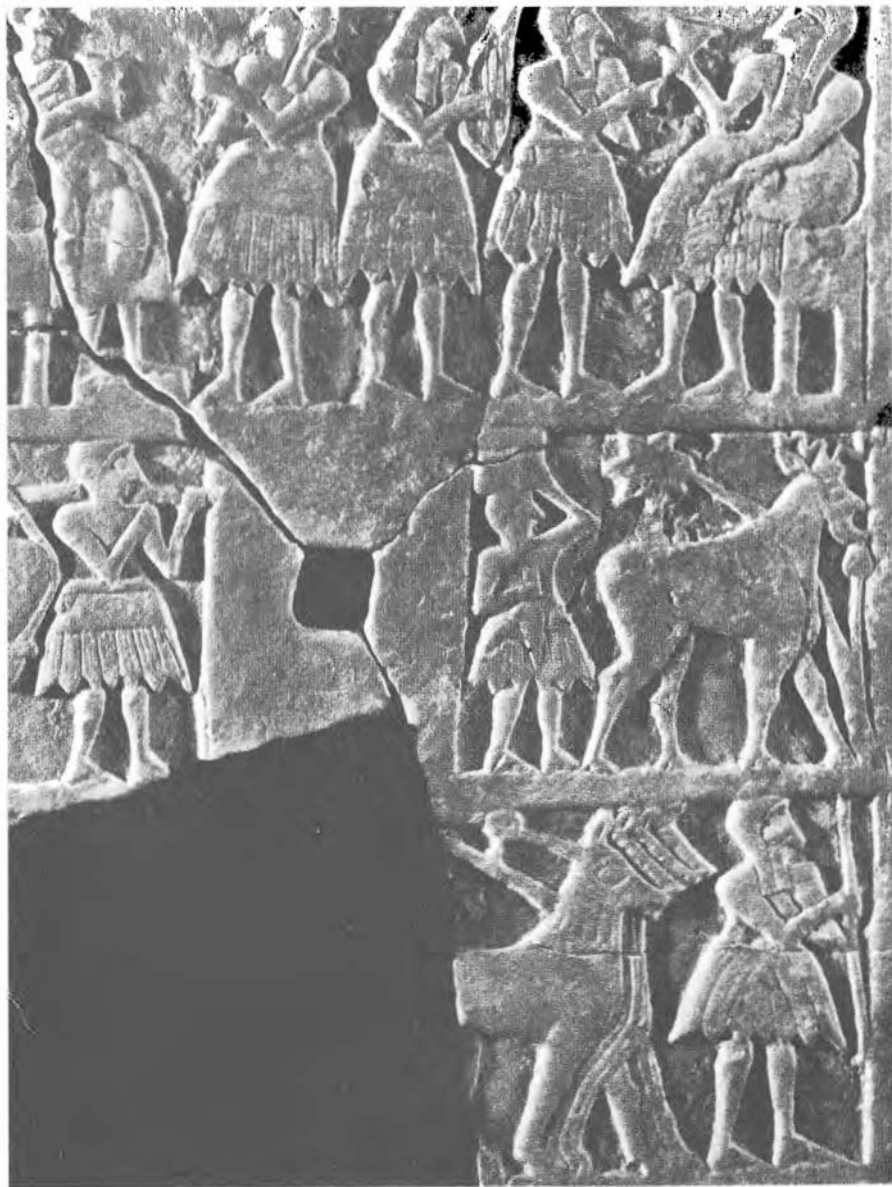
Nella settima strofa il poeta continua a rassicurare Nippur con la buona notizia della clemenza che Enlil le dimostra. Questo grande dio, dice, ha cacciato la desolazione fuori della città, ha colmato questa con la felicità dello spirito e ne ha ordinato la ricostruzione. Inoltre, prosegue il poeta, Ninlil, la grande Madre, ha rivolto una preghiera al suo sposo Enlil, supplicandolo di riedificare il suo tempio. E così, dopo che le due divinità si sono consultate, Enlil ha trasformato il tempio distrutto in un tempio incomparabile, cancellato le lacrime e fatto regnare la gioia; ha ordinato che nell'allegria si facessero libagioni e ha gridato: «Basta! sino a quando (ciò dovrà durare)? Cessino queste lacrime», poi ha benedetto il tempio, promettendogli un lungo regno. Enlil, dice ancora il poeta, ha benedetto allo stesso modo il santuario *ga-shu-a*: Enlil e Ninlil hanno ambedue posto il loro seggio nell'Ekur e vi hanno fatto

1. Lo scriba Dudu. Statua in pietra vulcanica grigio-scura. Verso il 3350 a.C. Museo d'Iraq a Bagdad.

2-4. Tavoletta sumerica (il primo «Giobbe»). Nella pagina a fianco: in alto, tavoletta pittografica arcaica, dei primi del III millennio a.C. (Museo del Louvre); in basso, tavoletta contabile della prima metà del III millennio a.C. (Museo d'Iraq a Bagdad.)

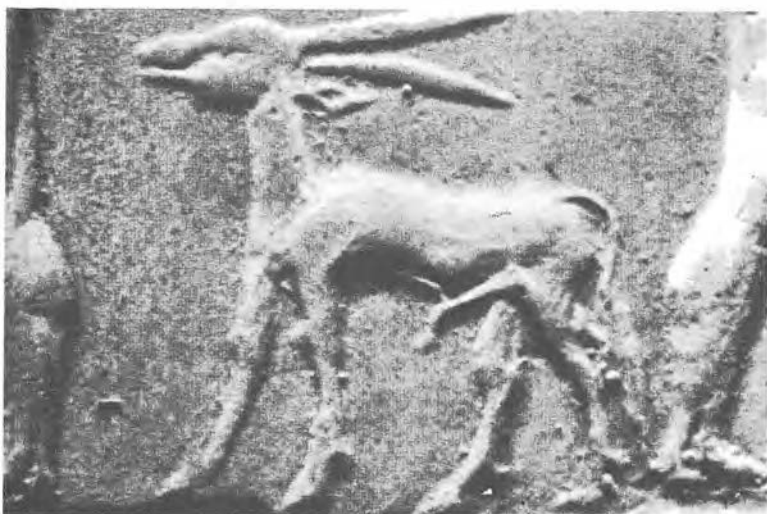
5. La più antica farmacopea. Rovescio di una tavoletta d'argilla proveniente dagli scavi di Nippur. (University Museum di Filadelfia.)

6. La ziggurat di Ur.

7. Statua in diorite detta «Gudea architetto». La pianta incisa è quella di Lagash. Verso il 2130 a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.)

8. Gudea, principe di Lagash. Statua in diorite. Verso il 2130 a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.)

9. Pianta di Nippur con iscrizioni sumero-accadiche. Tavoletta d'argilla. Metà del II millennio a.C. (Collezione Hilprecht, Iena.)
10. Nippur. Veduta aerea. Scavi americani dopo il 1948.

11. Stele detta «degli Avvoltoi». Frammento della stele eretta dal re Eannatum in ricordo della sua vittoria sulla città di Umma. Faccia «storica»: sfilata della falange e dei lancieri. Calcare. Verso il 2400 a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.)

12. Stele detta «degli Avvoltoi». Particolare e insieme della faccia «mitologica»: Ningirsu, dio di Lagash, imprigiona i vinti nella «Grande Rete».
13. Pannello detto lo «Stendardo di Ur». Scene di vita sumerica. Particolari della faccia della «guerra». (British Museum.)

14. Idi-Narum, il «mugnaio». Statuetta di pietra rosa. Verso la metà del III millennio a.C. Scavi di Mari. (Museo di Aleppo.)

15. Banchetto reale. Placca votiva in alabastro.. Inizio del III millennio a.C. Scavi di Khafadje. (Museo d'Iraq a Bagdad.)

16. Pannello detto lo «Stendardo di Ur». Particolare della faccia della «pace».

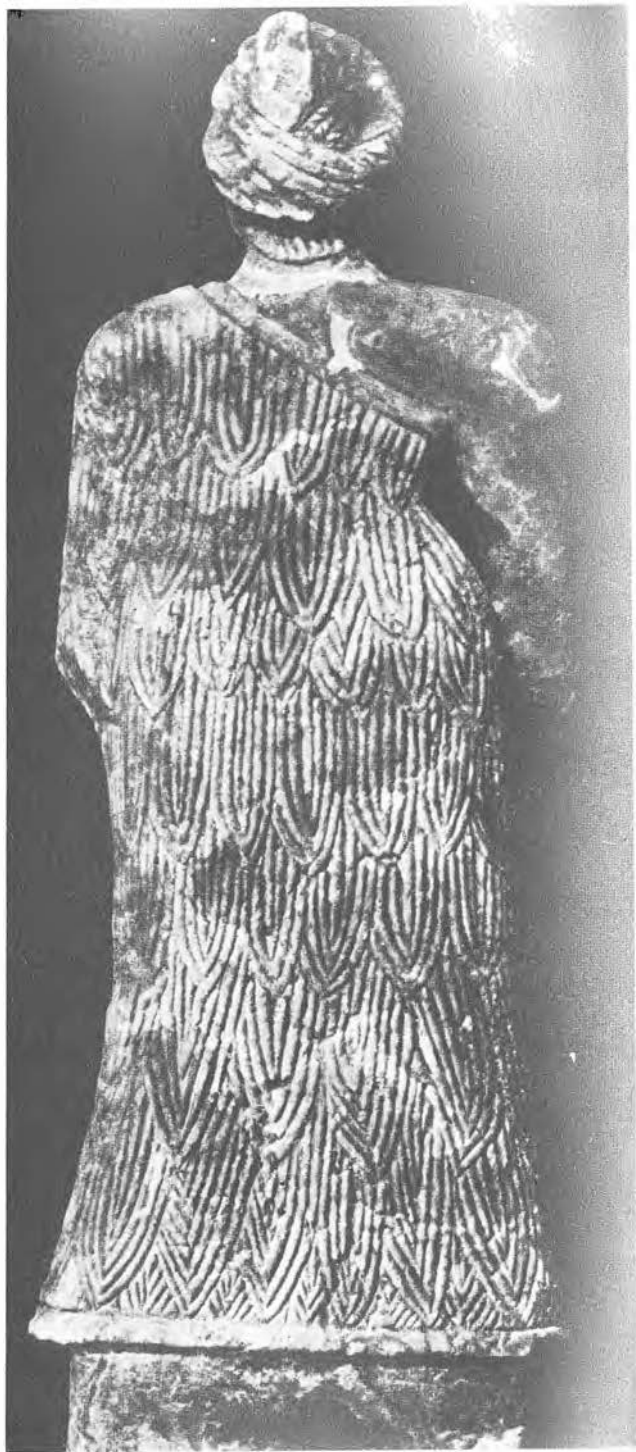
17. Bovidi tra le spighe. Sigillo-cilindro in pietra dura. III millennio a.C. (Museo del Louvre.)
18. Leone che atterra un toro. Conchiglia incisa. Scavi di Tello. III millennio a.C. (Museo del Louvre.)

19. Ibex. Particolare di sigillo-cilindro in steatite. Seconda metà del III millennio a.C. (Museo del Louvre.)
20. Muflone. Particolare di sigillo-cilindro in calcare. Seconda metà del III millennio a.C. (Museo del Louvre.)

21. Ebih-il, l'intendente, in atto di adorazione. Statuetta di alabastro. Metà del III millennio a.C. Scavi di Mari. (Museo del Louvre.)

22. Vaso con decorazione mitologica. Calcare. Fra il 3750 e il 3500 a.C. (British Museum.)

23-24. In alto, lotta tra un dio e un mostro; impronta di sigillo-cilindro. A fianco, lotta tra due dei; impronta di sigillo-cilindro della seconda metà del III millennio a.C. (Museo del Louvre.)

25-26. In alto, Gilgamesh e il Toro celeste (?) e, a fianco, scena di culto: preparativi di libagione. Particolari di sigillo-cilindro. Seconda metà del III millennio a.C. (Museo del Louvre.)

27. Orante. Statuetta, di faccia. Calcare. Fine del IV-inizio del III millennio a.C. Scavi di Khafadje. (Museo di Iraq a Bagdad.)

28. La stessa statuetta della tav. 27, di schiena.

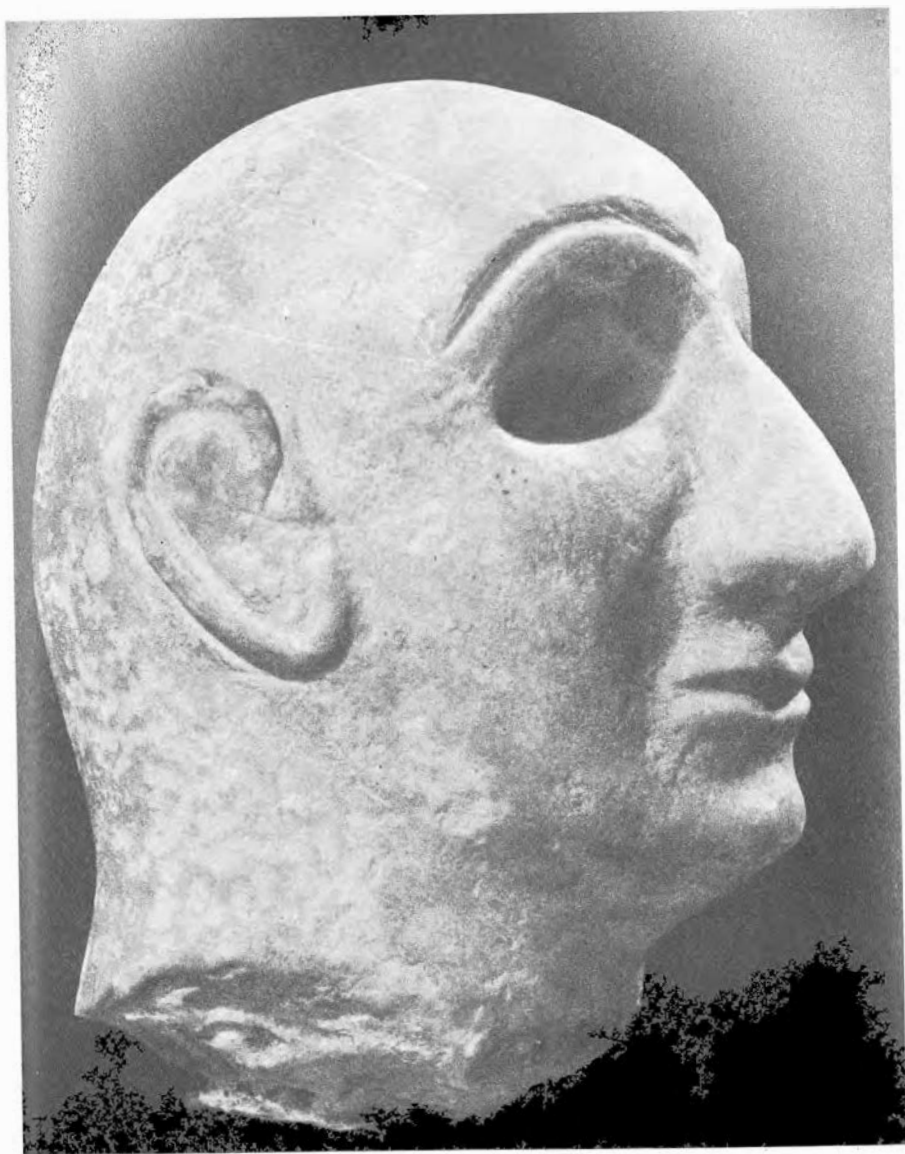
29-30. In alto, recipiente in steatite con scena mitologica. Fine del IV-inizio del III millennio a.C. (British Museum.) In basso, frammento di bassorilievo votivo. Ariete al pascolo. Verso il 2600 a.C. (Museo del Louvre.)

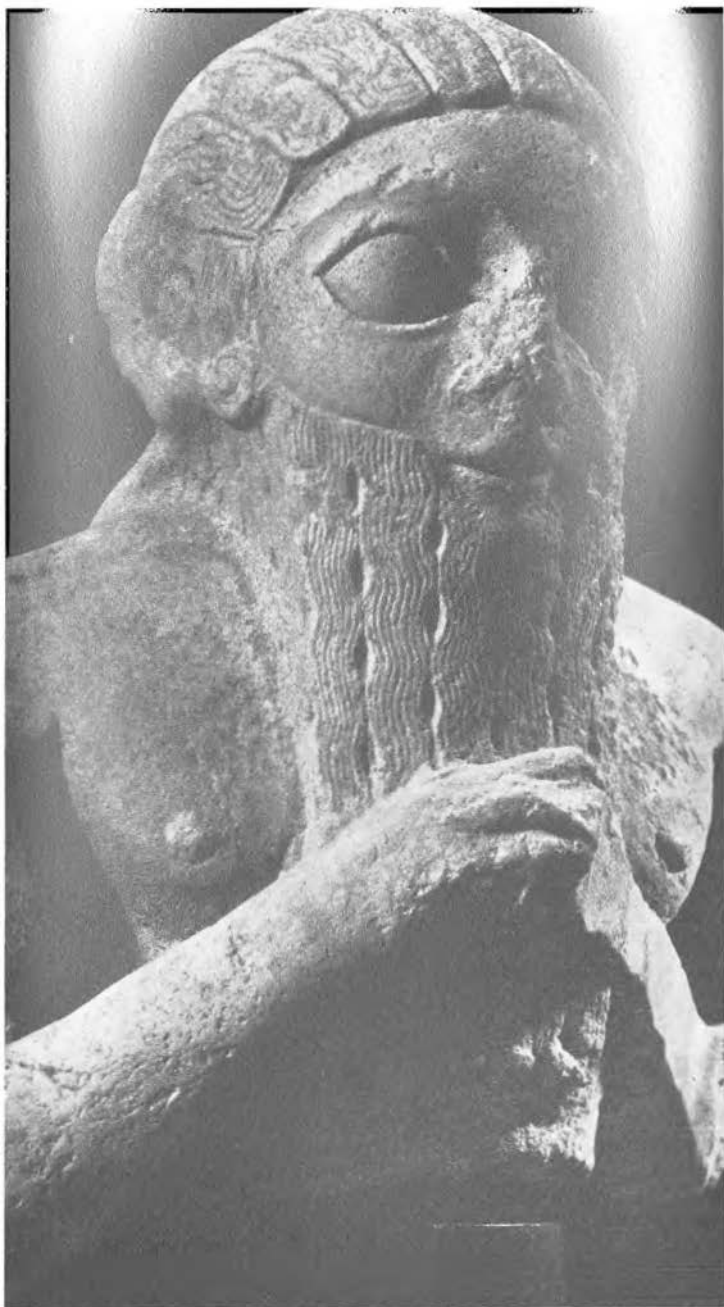
31-32. Placca del sacerdote Dudu. Due particolari. L'aquila e i due leoni, simbolo del dio Ningirsu. Il manzo, simbolo di abbondanza. Pietra bituminosa. Metà del III millennio a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.)

33. Dea arcaica. Terracotta. Prima metà del IV millennio a.C. Scavi di El Obeid. (Museo d'Iraq a Bagdad.)

34. Ur-Nina, la «cantante». Statuetta in calcare. Metà del III millennio a.C. Scavi di Mari. (Museo di Damasco.)

35-36. Nella pagina a fianco, piccole ballerine nude. Testa di spillo in bronzo. Inizio del III millennio a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.) In questa pagina, due lottatori recanti un orcio sulla testa. Statuetta in rame proveniente da Khafadje. Prima metà del III millennio a.C. (Museo d'Iraq a Bagdad.)

37. Maschera. Incrostazione di conchiglia e di lapislazzuli su pietra bianca. Metà del III millennio a.C. Scavi di Mari. (Museo di Damasco.)

38. Testa di sumero. Calcare. Prima metà del III millennio a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.)

39-40. Orante. Calcare. Seconda metà del III millennio a.C. (Museo del Louvre.) Sotto, testa di donna con turbante. Calcare. Seconda metà del III millennio a.C. Scavi di Tell Agrab. (Museo d'Iraq a Bagdad.)

41. Busto maschile. Calcare. Verso la metà del III millennio a.C. (Museo del Louvre.)

42. Donna con lo scialle. Statuetta in diorite. Fine del III millennio a.C. Scavi di Tello. (Museo del Louvre.)

portare cibo e vigorose bevande e han convenuto di risistemare saldamente le «Teste-nere» nelle loro case; Enlil ha fatto tornare a Nippur il popolo disperso, «i figli abbandonati dalle madri», «quelli che avevano vagato sino a quando non avessero luogo dove posare il capo».

Il tema della liberazione dalle mani dei nemici, a opera di Ishme-Dagan di Nippur ma anche di tutto Sumer e Accad, è ripreso nell'ottava strofa. Vi si precisa la liberazione delle più grandi città: Eridu, sede della saggezza; Ur, città costruita sulla laguna; Uruk-Kullab, opera degli dei; Zabalam, la cui «forza si era spenta come la ierodula di An»; Lagash, «grande spada» di An; Girsu, «fondata nel tempo che fu»; Umma, occupata dai barbari Tidnu (probabilmente dei Semiti occidentali); Kish, la città più cospicua di Sumer e Accad; Mardu, città benedetta, in cui abbondano acqua dolce e grano rigoglioso; infine Isin, capitale di Ishme-Dagan, la città degli dei, per la quale Enlil, Enki e Ninmah avevano deciso un lungo regno, città che essi avevano affidata a Ninurta, l'eroe potente, e nella quale, per loro decreto, Nin-Isinna, «la nobile figlia di An», «l'interprete dei sogni del paese», sarebbe venuta a rinfrescarsi nel suo tempio sublime, mentre suo figlio Damu avrebbe assoggettato tutti i territori stranieri.

Nella nona strofa il poeta descrive i giorni di prosperità e di benessere che Enlil ha da poco concessi sia a Nippur che a tutto Sumer e Accad; è l'epoca in cui «Nippur levò alta la fronte», l'Ekur prosperò, Sumer e Accad si estesero, «furono costruite case, recintati campi», «il seme sprizzò, creature viventi nacquero», «stalle e ovili vennero costruiti», «l'avversità fu trasformata in prosperità» e «la giustizia regnò sul paese»; «la pecora diede alla luce l'agnello, la capra il capretto», «gli agnelli si moltiplicarono, i capretti si moltiplicarono».

Il tema della liberazione divina e della ricostruzione è nuovamente sviluppato nella decima strofa. Il poeta celebra Nippur e l'Ekur piuttosto che l'intero paese, e soprattutto la gioiosa ripresa delle offerte di cibo alle tavole degli dei che il Dio Ishme-Dagan aveva in gran numero sistemate nell'Ekur, santuario tornato puro e sacro.

L'undicesima strofa tratteggia i giorni utopistici da Enlil decisi per il suo popolo:

> Un tempo in cui l'uomo non abusava dell'uomo, in cui il figlio temeva il proprio padre,
> Un tempo in cui l'umiltà invadeva la terra, in cui il nobile era onorato dal povero,

Un tempo in cui il cadetto si sottometteva al primogenito,
Un tempo in cui il giovane se ne stava seduto (ad ascoltare) le parole del letterato,
Un tempo in cui non c'era affatto (lotta) tra il debole e il forte, in cui regnava la gentilezza,
Un tempo in cui si poteva viaggiare su qualunque strada (?), essendone state strappate le erbacce,
Un tempo in cui l'uomo poteva viaggiare dove gli piaceva, in cui (persino) nella steppa (?) non correva alcun rischio,
Un tempo in cui tutta la sofferenza era scomparsa dalla terra, in cui non c'era che luce,
Un tempo in cui l'oscurità delle tenebre era stata cacciata dalla terra, tutte le creature viventi erano in perenne gioia.

La dodicesima e ultima strofa è quasi interamente dedicata agli atti di pietà di Ishme-Dagan. Dopo aver versato lacrime davanti a Enlil il misericordioso, il pio monarca rimise in ordine i *me* che erano stati profanati, ripristinò le cerimonie liturgiche che erano state soppresse, come pure i *giguna*,[3] dove fece regnare l'abbondanza, l'agiatezza e la gioia. Poi rivolse preghiere, suppliche e orazioni a Enlil che, soddisfatto della sua pietà, della sua umiltà e della sua devozione, decise di concedergli un regno felice, durante il quale il popolo sarebbe vissuto nella sicurezza. E così, conclude il poeta, l'intero popolo di Sumer e di Accad glorificherà la grandezza di Enlil, «l'alta montagna», il Sovrano del cielo e della terra.

XXV. IL RITO DEL MATRIMONIO SACRO

IL PRIMO SIMBOLISMO SESSUALE

L'amore presso i Sumeri, come presso tutti i popoli, rivestiva aspetti diversi e si manifestava con foga più o meno maggiore. C'era l'amore tra i sessi, sensuale e passionale, che trovava di solito il suo culmine nel matrimonio; c'era l'amore tra marito e moglie, tra genitori e figli, tra i vari membri di una famiglia e, infine, tra gli amici e gl'intimi. Ma soprattutto l'amore tra gli dei era quello che attirava l'attenzione dei mitografi e dei poeti sumeri. Infatti immaginavano e credevano fermamente che l'unione sessuale degli dei fosse la fonte di ogni vita sulla terra, che da essa dipendesse la prosperità e il benessere dell'umanità e del popolo sumerico. Fortunatamente per lo storico moderno, i poeti di Sumer non erano puritani: chiamavano pene il pene, vulva la vulva, né facevano mistero dell'unione di questi due organi. E se in certi miti le conseguenze umane e terrene dell'attività erotica divina sono mascherate da un oscuro simbolismo, in altri sono espresse con un linguaggio sufficientemente chiaro. Ecco, per esempio, il passo di un mito che descrive la nascita delle piante, delle erbe, degli alberi e delle canne, indispensabili alla vita degli uomini e delle bestie:

> La Terra grande e piatta si fece risplendente, ornò il suo corpo nell'allegrezza,
> La vasta Terra ornò il suo corpo con metallo prezioso e lapislazzuli,
> Si abbellì con diorite, con calcedonio e con cornalina brillante;
> Il Cielo si ornò con una cuffia di foglie e sembrò pari a un principe,
> La Terra sacra, la vergine, si abbellì per il Cielo sacro,
> Il Cielo, il dio sublime, piantò le sue ginocchia sulla vasta Terra,
> E versò il seme degli eroi, degli alberi e delle canne nel suo seno,
> La Terra dolce, la vacca feconda, fu impregnata del ricco seme del Cielo,
> E nella gioia la Terra cominciò a dare alla luce le piante di vita,
> E nell'esuberanza la Terra portò questo superbo prodotto e lasciò colare il vino e il miele.

Se la vegetazione è vista come il frutto dell'unione del Cielo

con la Terra-Madre, le due stagioni personificate Estate e Inverno sono i figli del dio dell'aria, Enlil, e delle Grandi Montagne, che egli ha fecondate col suo sperma:

Enlil, come un enorme toro, poggiò il suo piede sulla Terra.
Per far prosperare i giorni felici nell'abbondanza,
Per far fiorire la dolce notte nel rigoglio,
Per far spuntare verso l'alto le piante, per spandere largamente il grano...,
Perché Sumer trattenesse il Cielo,
Perché l'Inverno trattenesse sino agli argini le acque dell'inondazione,
Enlil, il Re di tutti i paesi, si decise.
Affondò il suo pene nelle Grandi Montagne, ne diede una parte all'Alto-Paese,
(Il seme di) Estate e Inverno, l'inondazione fertilizzante della terra, egli lo versò nel loro seno,
Là dove Enlil affondò il suo pene, egli muggiva come un toro selvaggio,
Allora la Montagna passò la giornata, prendendo la notte un riposo beato,
E partorì l'Estate e l'Inverno come una ricca panna,
Li nutrì con l'erba pura degli altipiani della montagna, come enormi tori selvaggi,
E li fece ingrassare nei prati montani.

Una delle più pittoresche descrizioni dell'atto sessuale divino (e delle sue felici conseguenze per Sumer e i suoi abitanti) riguarda il Tigri e l'Eufrate, i due fiumi senza i quali la vita sarebbe impossibile su questo suolo arido e caldo. Secondo il poeta, fu Enki, il dio dell'acqua, a riempirli delle acque portatrici di vita, versandovi il proprio seme. Ma lasciamo la parola al poeta:

Quando il Padre Enki ebbe posato (il suo occhio) sull'Eufrate,
Si drizzò fieramente come un toro focoso,
Puntò il suo pene, eiaculò,
Ed empì il Tigri di un'acqua scintillante.
La vacca selvatica che mugghia dietro il suo piccolo nei prati, la stalla (infestata da) scorpioni,
Il Tigri andarono a fargli sottomissione come (a) un toro focoso.
Egli puntò il suo pene, portò il dono nuziale,
Portò la gioia al Tigri come un enorme toro selvatico, gli fece sorvegliare il parto.
L'acqua da lui portata era un'acqua scintillante,
Il grano da lui portato era un grano iridato, e il popolo se ne nutrì.

Ma è Inanna, la dea sumerica dell'amore e della procreazione, che ispira ai mitografi e ai poeti le immagini più erotiche. Secondo la religione sumerica il matrimonio rituale tra il re di Sumer e questa dea della fertilità, dotata, a quanto pare, di un

forte *sex-appeal*, condizionava la fertilità del suolo e la fecondità del genere umano, vale a dire la prosperità del paese. Il primo tra i sovrani sumeri a compiere questo rito, indubbiamente assai piacevole e la cui tradizione si protrasse assai a lungo a Sumer, fu il re-pastore Dumuzi, il Tammuz della Bibbia, che regnò a Uruk nei primi del III millennio a.C. Ecco, a titolo di esempio, un mito poetico che descrive come la dea abbia scelto il pastore Dumuzi per sposo e come l'unione della sacra coppia abbia fatto crescere la vegetazione tutt'intorno. Il poema comincia con un breve monologo:

Io ho posto il mio sguardo su tutti e su ognuno,
Chiamato Dumuzi alla divinità del paese,
Dumuzi, il diletto di Enlil;
Mia madre lo stima,
Mio padre lo loda.

Poi Inanna fa il bagno lavandosi con del sapone, indossa per l'occasione le «vesti della regalità», quindi invita Dumuzi a venire a sedersi gioioso al suo fianco, mentre la casa risuona di canti e preghiere. La presenza di lui la riempie di un tal desiderio sensuale, che essa improvvisa un cantico alla sua vulva, da lei paragonata a un corno, a un «battello del cielo», alla falce della nuova luna, a un terreno incolto, a un monticello. E finisce con l'esclamare:

Quanto a me, mia vulva,
Per me, il monticello che alto si leva,
Per me, la vergine – chi la solcherà per me?
La mia vulva, il terreno bagnato – per me,
Per me, la Regina, chi vi metterà il suo bove?

Ed ecco la risposta:

O Signora sovrana, il Re la solcherà per te,
Il Re, Dumuzi, la solcherà per te.

E la dea riprende gioiosamente:

Solca la mia vulva, uomo del mio cuore!

Dopo che Inanna ebbe fatto il bagno, essi vissero come marito e moglie e nei dintorni la vegetazione si fece rigogliosa o, come dice il poeta,

Sino al ginocchio del Re il cedro si è alzato,
Piante han raggiunto il suo fianco,
Il grano è cresciuto alto al suo fianco,
... Giardini si son levati rigogliosi al suo fianco.

E il nostro poeta continua:

Nella «casa della vita», la casa del Re,
La sua sposa dimorò con lui nella gioia,
Nella «casa della vita», la casa del Re,
Inanna dimorò con lui nella gioia.

Quando si fu ben sistemata nella casa del re Dumuzi, la dea gli fece una domanda e una promessa. La domanda riguarda il latte e il formaggio dell'ovile di Dumuzi:

Fammi del latte grasso, o mio sposo, fammi del latte grasso,
O mio giovane sposo, io berrò con te del latte fresco (?),
Toro selvatico, Dumuzi, fammi del latte grasso,
O mio giovane sposo, io berrò con te del latte fresco (?),
Il latte della capra, fallo scorrere per me nell'ovile,
Con del formaggio..., riempi la mia zangola sacra...,
Signore Dumuzi, io berrò il latte (?) fresco con te.

Gli promette di custodire la «stalla sacra» del suo sposo: e ciò sembra indicare simbolicamente il palazzo del re.

Mio sposo, il bel granaio, la stalla sacra,
Io, Inanna, la custodirò per te,
Veglierò sulla tua «casa della vita».
Il radioso luogo di meraviglia del paese,
La casa in cui si decide la sorte di tutti i paesi,
In cui il popolo e tutti gli esseri viventi sono guidati,
Io, Inanna, la custodirò per te,
Veglierò sulla tua «casa della vita»,
La «casa della vita», la casa d'abbondanza di una lunga vita,
Io, Inanna, la custodirò per te.

Si ha l'impressione, nel leggere questo poema tenero e appassionato, che Dumuzi sia lo scelto, anzi l'unico scelto per sposo da Inanna, la quale non vede l'ora di averlo al suo fianco perché le «solchi la vulva». Esiste però una versione del tutto diversa. Inanna, corteggiata da due pretendenti, sulle prime respinge il pastore Dumuzi, preferendogli il rivale Enkimdu, un fattore, e bisogna che suo fratello Utu, il dio del sole, ricorra ad argomenti persuasivi e che lo stesso Dumuzi usi parole grosse per farle mutare avviso.

Quest'episodio mitologico, che simboleggia la lotta tra il pastore e il fattore per ottenere la fertilità e la fecondità, ricorre in due composizioni, a forma di «lai», strettamente collegate e proseguimento l'una dell'altra. La prima è quasi per intero un dialogo tra Utu e la dea sulla confezione di una coperta per il letto nuziale e comincia così:

Potente Regina, il lino coltivato e rigoglioso,
Inanna, il lino coltivato e rigoglioso...
Io lo sarchierò per te, io ti donerò questa pianta,
O mia sorella, io ti porterò questa pianta coltivata,
Inanna, io ti porterò questo lino coltivato.

Fratello mio, quando mi avrai portato il lino coltivato,
Chi lo carderà per me? Chi lo carderà per me?
Questo lino, chi lo carderà per me?

O mia sorella, io te lo porterò cardato,
Inanna, io te lo porterò cardato.

Fratello mio, quando tu me l'avrai portato cardato,
Chi lo filerà per me? Chi lo filerà per me?
Questo lino, chi lo filerà per me?

O mia sorella, io te lo porterò filato,
Inanna, io te lo porterò filato.

La poesia prosegue in questa forma ed enumera l'intrecciatura, l'orditura, la tessitura e la tintura del copriletto, e solo alla fine di essa emerge il suo vero significato, quando Inanna pone il quesito veramente importante:

Fratello mio, quando tu me l'avrai portato filato,
Chi dividerà con me il mio letto? Chi dividerà con me il mio letto?

Al che Utu risponde, senza ombra di esitazione: «Dumuzi», il drago di An, Ushumgal-anna e l'amico di Enlil, Kuli-Enlil:

Con te dormirà, dormirà,
Con te il tuo sposo, dormirà,
Con te Ushumgal-anna dormirà,
Con te Kuli-Enlil dormirà,
Con te dormirà colui che è nato dal grembo fertile,
Con te il seme generato da un re dormirà.

Tuttavia Inanna si rifiuta, con garbo ma con decisione:

No, l'uomo del mio cuore è quello...,
L'uomo del mio cuore è quello...,
Colui che ha conquistato il mio cuore è quello...
Che non si dà al giardinaggio, (eppure) i suoi granai sono pieni,
E il suo grano arriva regolarmente nei magazzini,
È il fattore, colui il cui grano empie tutti i granai.

Il primo carme termina qui. Nel secondo si viene a conoscere che Utu non considera definitiva questa risposta e insiste, nonostante lo sdegno di Inanna, perché ella sposi il pastore e non il fattore. Segue a questo punto la lunga, appassionata requisitoria di Dumuzi, il quale tenta di dimostrare la sua superiorità sul suo rivale e Inanna finisce con l'acconsentire. Più oltre, il fattore si mostra rassegnato e conciliante e Dumu-

zi persino l'invita al matrimonio (v. il capitolo xx). Dumuzi dunque riesce, come sembra, a convincere la sua futura sposa della superiorità delle proprie ricchezze. Invece, secondo un altro carme pubblicato di recente, la dea prova qualche perplessità circa l'ascendenza del pastore, che – dice gridando – è di molto inferiore alla sua, e solo dopo che Dumuzi l'ha calmata, dimostrando che la sua ascendenza vale esattamente quanto quella di lei, Inanna accetta di farne il proprio amante e sposo. Secondo due altre versioni sul modo con cui Dumuzi le fece la corte, Inanna attese il consenso dei genitori prima di concedere i suoi favori all'amante Dumuzi. Al contrario, secondo un altro carme, la dea mentì alla madre per conseguire il suo intento e trascorse la notte con Dumuzi al chiaro di luna, mentre sua madre la credeva in un giardino pubblico in compagnia di un'amica. È il tema di uno dei più ardenti e teneri canti d'amore, attribuito dai poeti alla Venere sumera:

L'ultima notte, quando io, la Regina, risplendevo,
L'ultima notte, quando io, la Regina del cielo, risplendevo,
Risplendevo, danzavo,
Modulavo un canto davanti allo splendore della luce caduta dal cielo,
Egli mi ha incontrata, egli mi ha incontrata,
Il signore Kuli-Anna (Dumuzi) mi ha incontrata,
Il signore ha posto la sua mano nella mia mano,
Ushumgal-anna mi ha abbracciata.

Vero è che essa afferma di aver tentato di liberarsi dalla sua stretta.

Su, toro selvaggio, lasciami, devo rientrare,
Kuli-Enlil, lasciami, devo rientrare.
Che posso dire da ingannare mia madre,
Che posso dire da ingannare mia madre Ningal?

Il suo amante le suggerisce una risposta che Inanna, la furba, è ben felice di sentire dalla sua bocca:

Lascia che t'insegni, lascia che t'insegni,
Inanna, la più furba delle donne, lascia che t'insegni.
Di: La mia amica mi ha condotta al giardino pubblico
E là mi ha divertito con musica e canti.
Il suo canto, la bella me l'ha cantato;
In questo dolce godimento ho laggiù passato il tempo.
Così bugiardamente affronta tua madre,
Mentre al chiaro di luna noi ci abbandoniamo alla nostra passione.
Io ti preparerò un letto puro, nobile e dolce,
E passerò con te questo tempo delizioso nella soddisfazione e nella gioia.

La fine non lascia alcun dubbio sul valore da Dumuzi attribuito all'amore di Inanna: egli farà di lei la sua legittima sposa e la poesia si chiude con queste estasiate parole della dea:

Sono arrivata alla porta di nostra madre,
Io, io avanzo nella gioia,
Sono arrivata alla porta di Ningal,
Io, io avanzo nella gioia.
A mia madre egli parlerà,
Verserà a terra l'olio di cipresso,
A mia madre Ningal egli parlerà,
Verserà a terra l'olio di cipresso,
Egli la cui casa profuma,
Le cui parole portano gioia profonda.
Il mio Signore si addice al (mio) grembo sacro,
Ama-Ushumgal-anna (Dumuzi), il genero di Sin,
Il signore Dumuzi si addice al (mio) grembo sacro,
Ama-Ushumgal-anna, il genero di Sin.

In origine la celebrazione del matrimonio sacro tra Dumuzi e Inanna fu probabilmente un rito esclusivo di Uruk. Nel corso dei secoli esso si trasformò in una festosa cerimonia nazionale, in cui il re di Sumer, e in seguito di Sumer e di Accad, prese il posto di Dumuzi, del quale era *l'avatara* ovvero l'incarnazione. Non è per ora possibile sapere quando tale trasformazione si sia verificata la prima volta: forse tra il 2750 e il 2500 a.C., quando Sumer conobbe una ripresa come nazione. Tuttavia solo a partire da Shulgi, re di Ur, alla fine del III millennio, troviamo descrizioni dettagliate di questo rito divenuto cerimonia ufficiale. Un inno a Shulgi, il cui testo definitivo è in corso di ricostruzione, comincia con una rievocazione del viaggio del Re dalla sua capitale sino a Uruk, la città di Inanna. Qui egli fa attraccare il battello al molo di Kullab e, carico di bestie sacrificali, si dirige al santuario di Inanna, l'Eanna, dove indossa il suo costume rituale e si copre il capo con una parrucca a foggia di corona. Come già Dumuzi, il Re, secondo il poeta, fa colpo sulla dea, che subito compone questo canto appassionato:

Quando per il toro selvaggio, per il Signore, avrò fatto il bagno,
Quando per il pastore Dumuzi avrò fatto il bagno,
Quando con ... i miei fianchi mi sarò ornata,
Quando di ambra avrò rivestito la mia bocca,
Quando con il *kohl* avrò dipinto i miei occhi,
Quando le mie reni saranno state modellate tra le sue dolce mani,
Quando il Signore coricato presso la santa Inanna, il pastore Dumuzi,

Con latte e panna avrà lisciato la mia coscia,
Quando sulla mia vulva avrà poggiato la sua mano...,
Quando come il suo battello nero avrà...,
Quando come il suo «stretto» battello avrà...,
Quando sul letto mi avrà accarezzata,
Allora io accarezzerò il mio Signore, decreterò una sorte piacevole per lui,
Accarezzerò Shulgi, il fedele pastore, decreterò un nobile destino per lui,
Accarezzerò le sue reni e al pastore del paese decreterò la sua sorte.

Poi il poeta evoca il felice destino che la dea riserva al re:

Nella battaglia io sono la tua guida, nel combattimento porto la tua armatura,
Nell'assemblea io sono il tuo difensore,
Nelle campagne di guerra sono la tua ispirazione.
Tu, il pastore scelto del santuario (?) sacro,
Tu, il Re, il fedele fornitore dell'Eanna,
Tu, la luce del gran santuario di An,
Sotto ogni aspetto tu sei degno:
Di portare alta la testa sotto l'alto podio, tu sei degno,
Di sederti sul trono di lapislazzuli, tu sei degno,
Di coprire la tua testa con una corona, tu sei degno,
Di coprire il tuo corpo con lunghe vesti, tu sei degno,
Di portare la mazza e le armi, tu sei degno,
Di puntare dritto il lungo arco e le frecce, tu sei degno,
Di appendere al tuo fianco la fionda e il boomerang, tu sei degno,
Dello scettro sacro nella tua mano, tu sei degno,
Dei sandali sacri ai tuoi piedi, tu sei degno,
Tu, il corridore, di fare la corsa sulla strada, tu sei degno,
Di caracollare sul mio seno sacro come un vitello di lapislazzuli, tu sei degno,
Possa il tuo diletto cuore conoscere lunghi giorni.
Ciò che An ha così deciso per te, non sia in nulla modificato,
Nel destino decretato da Enlil, non sia nulla cambiato.
Inanna ti ama teneramente, tu sei il preferito di Ningal (madre di Inanna).

A datare dall'epoca di Shulgi – e forse da quella di suo padre Ur-Nammu – quasi tutti i re di Sumer e di Accad si vantarono di essere lo sposo diletto di Inanna. In un caso almeno, quello di Iddin-Dagan, un inno alla dea attesta che il re celebrava il rito del Matrimonio sacro in quanto discendente di Dumuzi. Il testo, che menziona il re sotto il nome di Ama-Ushumgal-anna, è interessante per la minuta descrizione della cerimonia:

Nel palazzo, la casa che guida il paese, il «silo» di tutte le terre straniere,
Nella grande sala del «Giudizio ordalico», dove si riunisce il popolo, le «Teste-nere»,

(Il Re) fece innalzare un baldacchino per la «Regina del palazzo» (Inanna),
Il Re, in qualità di dio, viveva con essa.
Per vegliare sulla vita di tutti i paesi,
Per controllare il vero primo giorno (del mese),
Per eseguire alla perfezione i *me* durante il «giorno di sonno»[1].
Durante il Nuovo Anno, il giorno liturgico,
Un luogo di riposo fu preparato per la mia Regina,
Si purificarono dei giunchi con del cedro odoroso,
Si accatastarono per la Regina per preparare il loro talamo,
Vi si stese sopra un copriletto,
Un copriletto che allieta il cuore e rende dolce il talamo.

La mia Regina è lavata nel suo grembo sacro,
È lavata al ginocchio del Re,
È lavata al ginocchio di Iddin-Dagan.
La santa Inanna è strofinata col sapone,
Si versa sul suolo olio di cedro odoroso,
Il Re avanza a testa alta verso il suo grembo sacro,
Ama-Ushumgal-anna coricato con lei,
Accarezza amorosamente il suo grembo sacro,
Ella mormora con dolcezza:
O Iddin-Dagan, tu sei davvero il mio diletto.

Poi, certo il giorno seguente, viene organizzato un sontuoso banchetto nella grande sala del palazzo:

Mentre i sacrifici sacri erano accumulati, i riti di lustrazione erano eseguiti,
Mentre l'incenso era accumulato, il cipresso era bruciato (?),
Mentre offerte di pane erano preparate, mentre vasi erano preparati,
Egli penetrò nel palazzo sublime,
Strinse la sua sposa sacra,
La condusse come la luce del giorno al trono del gran podio,
Si pose ai suoi fianchi come il re Utu,
Ordinò per lei abbondanza, sfarzo e benedizione,
Preparò per lei una gran festa,
E condusse davanti a lei le «Teste-nere»,
Accompagnate dal tamburello (?) il cui suono è più potente del vento del sud,
Dalla lira (?) *—algar* dal dolce suono, ornamento del palazzo,
Dall'arpa che placa l'animo dell'uomo,
I cantori mormoravano canti che rallegrano il cuore.
Il Re portò la mano al cibo e alla bevanda,
Ama-Ushumgal-anna portò la mano al cibo e alla bevanda,
Il palazzo era in festa, il Re era esultante,
Presso il popolo sazio nell'abbondanza,
Ama-Ushumgal-anna dimorò nella gioia,
Possano i suoi giorni essere lunghi sul trono fecondo.

Esattamente nel 1959 vennero pubblicate due tavolette del Matrimonio sacro, tavolette che per circa un secolo erano rimaste negli armadi del British Museum. Esse pure forniscono

un gran numero di interessanti particolari, anche se abbastanza enigmatici, sulla celebrazione del rito. Secondo uno dei testi, dopo che un letto «fecondo» era stato sistemato all'Eanna, il santuario di Inanna, alcuni sacerdoti addetti al rito e chiamati «porta-lino» annunziavano la presenza della dea a Dumuzi, davanti al quale era stato posto da mangiare e da bere e, valendosi di frasi sibilline, l'invitavano ad avvicinarsi a Inanna. La poesia parla poi di una breve benedizione di Dumuzi da parte della dea, e termina con una preghiera a Inanna, pronunziata verosimilmente da Dumuzi, con la quale costui supplica la dea perché gli porga il suo seno, il suo «campo da cui vien giù ricca vegetazione».

Il secondo testo presenta analogie con le versioni di Shulgi e di Iddin-Dagan, ma i particolari ne differiscono nettamente. Il sacerdote-poeta esordisce rivolgendosi alla dea per informarla che Gibil, il dio del fuoco, ha purificato il suo «letto fecondo adorno di lapislazzuli» e che il Re – non se ne fa il nome – le ha innalzato un altare e ha compiuto i riti di purificazione. Il componimento continua con una supplica alla dea perché benedica il Re durante la notte di nozze. Poi il poeta celebra, in termini entusiastici ma un po' troppo ripetuti, il desiderio del Re per il letto nuziale. Quando il letto è pronto e pronta anche la dea a ricevere lo sposo, il poeta fa intervenire Ninshubur, il fedele visir d'Inanna, che guida il Re verso il grembo della sposa con l'augurio che ella lo colmi di tutto ciò che è essenziale a un regno felice e memorabile: un controllo politico energico su Sumer e sui paesi vicini; un suolo produttivo; la fecondità, la prosperità e l'abbondanza di tutti i suoi abitanti.

Il tema del Matrimonio sacro, la cui tradizione si era perpetuata presso i poeti sumeri, era svolto in componimenti poetici che presentano, come si è visto, notevoli differenze e sono a volte persino contrastanti tra loro. È chiaro che poeti e sacerdoti davano libero sfogo alla loro fantasia per descrivere e abbellire il rituale delle cerimonie nuziali e gli episodi amorosi che le precedevano. Un fatto, comunque, è certo: la cerimonia del matrimonio sacro era celebrata nel giubilo e nell'allegria, al suono di una musica festosa e di estatici canti d'amore.

Parecchi di questi canti, divenuti celebri col tempo, ci sono pervenuti,[2] ma un numero ben più considerevole di essi deve ancora essere tratto alla luce da sotto le rovine di Sumer. I canti erotici che celebravano il matrimonio di un re-pastore e

della dea della fertilità potrebbero benissimo essere i precursori del *Cantico dei Cantici*: questa serie ibrida di canti d'amore sensuali, la cui presenza nell'Antico Testamento, accanto al Libro di Mosè, ai Salmi in cui domina la preghiera e al Libro dei Profeti pieno di tonanti richiami alla morale, ha sempre sorpreso e lascia ancora perplesso più di uno specialista della Bibbia. Oggi sembra evidente che questo libro biblico presenti, al livello dello stile, dei temi, dei particolari e talvolta persino del vocabolario, analogie tanto frequenti quanto varie coi canti d'amore sumerici. Nel *Cantico dei Cantici*, così come nei canti sumerici del matrimonio sacro, l'amante è un re e un pastore e l'amata non è soltanto la «sposa» ma anche la «sorella». In un caso e nell'altro i monologhi e i dialoghi scambiati dagli amanti sono frammezzati qua e là da ritornelli, il linguaggio è identico, fiorito e ridondante, in cui si ravvisa il ricco repertorio dei poeti di corte. Infine tutti e due implicano temi comuni, quali lo spassarsi degl'innamorati nei giardini, nei frutteti e nei prati, o quello della ragazza da marito che conduce l'innamorato in casa della madre. Si può quindi ragionevolmente supporre che il *Cantico dei Cantici* della Bibbia, o gran parte di esso, corrisponda alla fase evoluta di un'antica liturgia ebraica che celebrava il matrimonio di un re con una dea della fertilità. Nulla di sorprendente che questo rito di ierogamia connesso a un culto della fertilità fosse stato adottato dai primi Ebrei nomadi a contatto coi Cananei divenuti sedentari, che a loro volta l'avevano derivato dal culto di Tammuz-Ishtar degli Accadi semitici, e che di fatto non era che una versione modificata del culto di Dumuzi-Inanna dei Sumeri. La presenza, nella Bibbia, di un testo di tale natura non è del resto così sorprendente come potrebbe sembrare a prima vista. Alcuni specialisti han fatto osservare che tracce del culto della fertilità si trovano in parecchi libri della Bibbia e che, sebbene i profeti abbiano formalmente condannato questo culto, esso non fu mai del tutto abolito: se ne avverte l'influenza sino all'epoca mishnaica, epoca tarda, che corrisponde *grosso modo* al tempo in cui fu fissato il canone dell'Antico Testamento, agli inizi della nostra era. Questa ipotesi spiegherebbe come i rabbini abbiano acconsentito a includere il *Cantico dei Cantici* tra i libri sacri. Anche dopo che lo Jahvismo ebbe cancellato ogni traccia visibile del culto della fertilità, questo conservò un'aura religiosa che facilitò la

sua inclusione nel Corpus dei testi sacri, specialmente dopo che vi fu collegato il nome del re Salomone.

Dell'affinità tematica e stilistica tra i canti d'amore sumerici e quelli della Bibbia si troverà un esempio convincente nei primi quattro versetti del *Cantico dei Cantici*, che riferiscono in questi termini la preghiera rivolta al Re (probabilmente il re Salomone): «Amato dalle vergini», tu che «mi hai condotta nella camera», ti prego di «empire la mia bocca dei tuoi baci, perché il tuo amore è migliore del vino»; supplica che è seguita dal canto delle vergini: «Noi vi loderemo e gioiremo, loderemo il tuo amante più che il vino». Basta rileggere il canto d'amore di Shu-Sin al capitolo XXI per ravvisarvi il modello di questi versetti. Shu-Sin richiama senz'altro il futuro Salomone; sembra che sia stato il gran favorito delle «signore dell'Harem», quelle ierodule che costituivano il personale addetto al culto di Inanna-Ishtar, e non fa meraviglia che durante gli scavi dell'antica città di Uruk, dove sorgeva il più venerato tempio di Inanna, sia stata portata alla luce una collana di pietre fini, di cui una recava l'iscrizione: «Kubatum, la sacerdotessa-*lukur* di Shu-Sin» (*lukur* in sumerico designava una seguace del culto d'Inanna).

Uno dei temi preferiti del *Cantico dei Cantici,* gli «spassi» degli amanti nei giardini, nei frutteti e nei prati, è anch'esso un tema frequente nei canti d'amore del Matrimonio sacro. Ricorre in particolare nel canto conservato su una tavoletta tuttora inedita del British Museum e dal poeta attribuita alla dea stessa:

Egli mi ha condotta, egli mi ha condotta,
Mio fratello mi ha condotta nel giardino,
Dumuzi mi ha condotta nel giardino.
Io mi sono aggirata (?) con lui tra gli alti alberi,
Son rimasta con lui presso alberi inclinati,
Presso il melo, come si conviene, io mi sono inginocchiata,
Davanti a mio fratello giunto cantando,
Davanti al signore Dumuzi che è venuto verso di me,
Che è venuto verso di me dall'... del tamarindo,
Che è venuto verso di me dall'... della palma.
Io ho sparso le piante della matrice,
Ho posto davanti a lui le piante, ho sparso davanti a lui le piante,
Ho posto davanti a lui il grano, ho sparso davanti a lui il grano.

Una poesia frammentaria contiene un passo del medesimo stile. Inanna ancora una volta canta il suo amore: egli ha posto «la sua mano nella mia», il suo «piede vicino al mio». Quindi, dopo aver premuto le sue labbra sulla sua bocca e

preso con lei il suo piacere, l'ha menata nel suo giardino, dov'erano «alberi alti» e «alberi inclinati», e là essa ha ammucchiato i frutti della palma e del melo per il suo amante, da lei continuamente chiamato «mia dolcezza preziosa».

Molti dei canti d'amore a noi noti terminano con parole di felicità e con auguri rivolti dall'amata a un seduttore. Ecco quello che finisce con queste parole:

Il tuo arrivo, è la vita,
Il tuo arrivo nella casa, è l'abbondanza
Distendermi al tuo fianco è la mia gioia più grande...

In un altro, in cui si dice che i genitori dell'amata aprono la porta al loro «genero», quando è giunta la notte e «il chiaror della luna è entrato nella casa», la dea incita lo sposo, suo «fratello dal bel viso», a stringerla al suo petto. Poi, quando la coppia sacra si è unita nella gioia, la dea benedice il suo regale amante in questi termini ardenti:

Possa il tuo regno portare giorni felici,
Possa tu essere una festa che illumini i volti,
Un bronzo che illumini le mani,
Diletto di Enlil, possa il cuore del tuo dio trovare consolazione in te.
Vieni nella notte, resta nella notte,
Vieni nel sole, resta nel sole,
Possa il tuo dio preparare la tua via,
Possano i portatori di cesti e i portatori di ascia livellarla dolcemente per te.

Ma tutte le cose buone hanno fine, anche l'amore: come risulta da un carme-*balbale*, in cui l'amata, Inanna, sembra rinfacciare al suo amante di avere una gran fretta di lasciare «il profumato letto di miele» e tornare al suo palazzo. Del componimento rimane solo la seconda metà, nella quale la dea prova il bisogno di confidarci tristemente:

Il mio diletto è venuto,
Ha preso con me il suo piacere, ha goduto unito a me,
Mio fratello mi ha menata nella sua casa,
Mi ha distesa sul profumato letto di miele,
La mia dolcezza preziosa, distesa presso il mio cuore,
Una volta dopo l'altra «facendo la lingua», una volta dopo l'altra,
Mio fratello dal viso tanto bello ha fatto così cinquanta volte...,
La mia dolcezza preziosa, poi si è seduta e (mi ha detto):
«Lasciami andare, o mia sorella, lasciami andare; su, mia cara sorella, voglio tornare al palazzo...».

«L'amore è forte come la morte, la gelosia crudele quanto la tomba», commenta amaramente il poeta del *Cantico dei Cantici*. Ciò richiama in certo modo il triste epilogo della storia d'amore di Dumuzi e Inanna, che, cominciata nella gioia, si chiuse con una tragica morte. Il sinistro destino del suo amante era stato previsto dalla dea in un carme dove amore e morte sono indissolubilmente legati. All'inizio il Re, senza sospettare affatto la sua sorte funesta, celebra festosamente le delizie della sua amata, i suoi occhi, la sua bocca, le sue labbra, il suo ricco sapore. Ma siccome ha osato amare la dea, sacra e tabù per i mortali, è stato condannato a morire o, secondo il testo originale:

> O tu, io ho portato per te una cattiva sorte, o mio fratello dal bel viso,
> O mio fratello, io ho portato per te una cattiva sorte,
> O mio fratello dal bel viso.
> La tua mano destra tu l'hai messa sulla mia vulva,
> La tua mano sinistra ha accarezzato la mia testa,
> Tu hai toccato la mia bocca con la tua,
> Tu hai premuto le mie labbra sulla tua testa:
> Ecco perché un destino funesto è stato decretato per te.

Quel che la dea, in questo carme malinconico, non dice affatto al suo amante condannato è che sarà proprio lei a mandarlo a morte. La morte di Dumuzi [3] e la sua tragica e dolorosa discesa agl'Inferi ispirò ai mitografi sumeri poesie amare e accorate. L'inseguimento di Dumuzi da parte dei demoni (*galla*) divenne uno dei loro temi favoriti, che essi riplasmarono e modificarono a loro talento. Né la morte di Dumuzi fu ricordata solo dai miti e dai canti; nelle città di Sumer si stabilirono speciali giorni di lutto, durante i quali si celebravano riti solenni e cerimonie in memoria della sua morte.

XXVI. L'ALDILÀ

LA PRIMA LEGGENDA DI RISURREZIONE

L'Ade dei Greci, lo Sheol degli Ebrei, in sumerico si chiama Kur. Inizialmente questo vocabolo voleva dire «montagna», ma finì con l'assumere il significato di «paese straniero», perché i popoli che minacciavano continuamente la pace dei Sumeri abitavano le regioni montane che cingono a est e a nord la bassa Mesopotamia. Dal punto di vista cosmico il Kur era lo spazio vuoto che separava la crosta terrestre dal Mare primordiale (v. il capitolo XIII). Era qui che andavano a finire tutte le anime dei morti. Vi si giungeva solo dopo aver traversato, a bordo di una barca, il «fiume divoratore dell'uomo», sotto la guida dell'«uomo della barca»: erano lo Stige e il Caronte dei Sumeri.

In questi Inferi, dimora dei morti, costoro vi menavano una vita analoga in certo modo a quella dei vivi. La Bibbia, nel Libro di Isaia (XIV, 9-11), parla dell'agitazione che invade le ombre di antichi monarchi, di antichi capi e di tutto lo Sheol alla morte del re di Babilonia:

Lo Sheol, laggiù, sussultò davanti a me,
All'annunzio del tuo arrivo!
In tuo onore, egli suscita le Ombre:
Tutti i Capi del mondo
Li fa alzare dal loro trono,
Tutti i Re delle nazioni.
Tutti prendono la parola per dirti:
«Anche tu, eccoti ridotto a niente come noi
E diventato simile a noi!
La tua maestà è discesa allo Sheol,
E il ronzio delle tue arpe!
Sotto di te si stende un letto di putredine,
La tua coperta sono i vermi!».

Ecco come un testo sumerico [1], pubblicato nel 1919 da Stephen Langdon, descriveva mille anni prima la discesa di un re agl'Inferi. Dopo la sua morte il grande monarca Ur-Nammu giunge nel Kur. Comincia col far visita ai sette dei infernali e si presenta al palazzo di ognuno di essi fornito di offerte. Poi

manda doni a due altri dei che desidera conciliarsi e dei quali l'uno è lo «scriba» degl'Inferi. Giunge infine alla dimora che i «sacerdoti» del Kur gli hanno assegnata. Viene accolto da vari morti e, questa volta, si sente a casa sua. L'eroe Gilgamesh, divenuto dopo la sua morte un «giudice degl'Inferi», l'inizia alle leggi e ai regolamenti della sua nuova patria. Passano «sette giorni, dieci giorni» ed ecco che Ur-Nammu avverte il «pianto di Sumer». Si ricorda del muro di cinta di Ur, che non ha potuto ultimare, del palazzo da poco fatto costruire e che non ha avuto il tempo di consacrare, della sposa che non può più stringersi al petto, del figlio che non può più coccolare sulle sue ginocchia. Finita la tranquillità da lui sulle prime goduta nel fondo degl'Inferi! Dalla sua bocca si leva un lungo e amaro lamento.

In certe occasioni le ombre dei morti potevano tornare momentaneamente sulla terra. Si narra nel primo Libro di Samuele (capitolo XXVIII) che l'ombra di questo profeta fu richiamata dallo Sheol a richiesta del re Saul. Parimenti si vede in un poema sumerico,[2] l'ombra di Enkidu uscire dal Kur e gettarsi nella braccia del suo signore e amico Gilgamesh.

Se il Kur era, a quanto pare, riservato agli uomini defunti, vi si trovavano tuttavia non poche divinità di per sé immortali. Diversi poemi mitici ci spiegano perché. A credere a quello sulla *Procreazione del dio della luna*,[3] lo stesso Re degli dei, Enlil, era stato cacciato da Nippur e bandito agl'Inferi per aver violentato la dea Ninlil. Ma possediamo un racconto molto più circostanziato sulla caduta del dio-pastore Dumuzi, il più celebre degli dei «morti». Esso si trova in un poema mitico dedicato alla dea Inanna, per la quale i mitografi sumeri avevano un debole.

La dea dell'amore, sia essa la Venere romana, l'Afrodite greca o l'Ishtar babilonese, ha sempre acceso la fantasia degli uomini, in particolare dei poeti. I Sumeri l'adoravano sotto il nome di Inanna, «la Regina del cielo». Essa aveva per sposo il dio-pastore Damuzi, il Tammuz della Bibbia (*Ezechiele*, VIII, 14).

Due poemi riferiscono come Dumuzi abbia corteggiato Inanna e sia riuscito a conquistarla. Noi abbiamo riassunto uno di essi nel capitolo XIX; è quello in cui il dio-fattore Enkimdu aspira anche lui alla mano della dea. Nel secondo, il pastore Dumuzi non ha rivale; egli arriva davanti alla casa di Inanna;

latte e panna colano dalle sue mani e dai suoi fianchi; chiede gridando che venga fatto entrare. Dopo essersi consultata con la madre, Innana fa il bagno e unge il suo corpo, indossa le sue vesti di regina e si orna di pietre preziose. Poi apre la porta al pretendente, che la stringe tra le sue braccia. Allora Dumuzi si unisce, come sembra, con lei e successivamente la conduce alla «città del suo dio» (v. il capitolo XXV). Il pastore non sospettava affatto che l'unione da lui così ardentemente bramata avrebbe causato la sua rovina e che egli sarebbe andato a finire in fondo agl'Inferi.

I due poemi precedenti non raccontano in realtà che un episodio della vita di Dumuzi e soprattutto di quella di Inanna. Il mito, da me più sopra richiamato a proposito degli dei «morti» e su cui ora ritorno, mostra che nelle avventure di questa dea l'ambizione aveva ugual posto dell'amore. Divinità capricciosa, dai sentimenti violenti: tale ci appare ne *La discesa di Inanna agl'Inferi*. Ma quest'ultimo poema ha anche questo di notevole: che vi si vede trattato per la prima volta, e a lungo, il tema della «risurrezione». Se si aggiunge infine che questo testo ha una storia, che il difficile raccordo dei suoi sparsi frammenti, la sua stessa interpretazione, fino alle ultime righe trovate, ha dato luogo a delle sorprese e addirittura a un abbaglio tra i più gravi, si capisce come esso quasi da solo formi l'oggetto del presente capitolo. Per cominciare, eccone il riassunto.

Benché, come il suo nome indica,[4] sia «la signora del cielo» o «Grande In-alto», Inanna desidera ardentemente accrescere il proprio potere e, perciò, si propone di regnare anche sugl'Inferi, il «Grande In-basso». Decide dunque di discendervi allo scopo di studiare sul posto come realizzare il suo piano. Pertanto si impadronisce delle leggi divine, indossa le sue vesti di regina, si orna con tutti i suoi gioielli, ed eccola pronta a partire per il «Paese senza ritorno».

La regina degl'Inferi, Ereshkigal, è la sua sorella maggiore, ma anche la sua peggiore nemica. Inanna ha quindi motivo di temere che questa la faccia mettere a morte una volta penetrata nel suo dominio. Perciò si premura di istruire Ninshubur, il suo fedele e coscienzioso visir, su quel che egli dovrà fare, se entro tre giorni lei non sarà di ritorno. Anzitutto dovrà innalzare per lei una lamentazione nella sala in cui gli dei tengono le loro assemblee. Poi si recherà a Nippur, la città di Enlil, per pregarlo di far sì che Inanna non sia messa a morte nel pro-

fondo degl'Inferi. Qualora Enlil non voglia salvarla, egli andrà a Ur, la città di Nanna, dio della luna, e perorerà presso di lui la causa della sua padrona. Se Nanna gli oppone un rifiuto, egli andrà a Eridu, la città del dio della saggezza Enki, che «conosce il cibo di vita», che «conosce il fltro di vita». Egli verrà certamente in suo aiuto.

Fatte queste raccomandazioni a Ninshubur, la dea discende agl'Inferi e si dirige verso il tempio di Ereshkigal, costruito in lapislazzuli. Nel giungervi incontra il portinaio Neti. Questi le chiede chi sia e vuol conoscere il motivo della sua visita. Inanna inventa un pretesto. Il portinaio la lascia entrare dietro ordine di Ereshkigal e la fa passare attraverso le sette porte del Mondo Infernale. A ciascuna porta le toglie una delle sue vesti o uno dei suoi gioielli, senza badare alle sue proteste. Quando ha già varcato l'ultima porta, ella è completamente nuda. Viene trascinata in ginocchio davanti a Ereshkigal e agli Anunnaki, i Sette terribili Giudici degl'Inferi, che dirigono su di lei il loro «guardo di morte». Di colpo ella muore e il suo cadavere viene appeso a un gancio.

Trascorsi tre giorni e tre notti e non vedendo tornare la dea, Ninshubur si ritiene in dovere di mettere in atto le istruzioni da lei ricevute. Come la sua signora aveva previsto, Enlil e Nanna si rifiutano di salvarla. Enki invece acconsente ed escogita uno strategemma per riportarla in vita. Foggia con l'argilla due creature asessuate, il *kurgarru* e il *kalaturru*,[5] cui affida il «cibo di vita» e il «filtro di vita»; poi ordina loro di discendere agl'Inferi dove dovranno spargere questo «cibo» e questo «filtro» sul cadavere di Inanna. Così fanno e la dea risuscita.

Senonché questa, anche se ha riavuto la vita, si trova lo stesso in una situazione assai fastidiosa. Infatti nel «Paese senza ritorno» vige una legge che nessuno ha mai violata: chi ha varcato le sue porte non può tornare sulla terra se non trova qualcuno che prenda il suo posto negl'Inferi. Inanna non fa eccezione alla regola. Le si concede, sì, di risalire sulla terra, ma non da sola: l'accompagneranno dei crudeli demoni, con l'ordine di ricondurla nel regno dei morti se non riesce a trovare un'altra divinità che la sostituisca. Incalzata dai suoi guardiani che non la lasciano un momento, Inanna si reca dapprima nelle due città sumeriche di Umma e Bad-tibira. Gli dei protettori di queste città, Shara e Latarak, atterriti alla vista di questi visitatori provenienti dall'aldilà, si coprono di

cenci e si prostrano nella polvere davanti a Inanna. Questa, a quanto pare, apprezza la loro umiltà: infatti trattiene i demoni, pronti a condurli agl'Inferi.

Inanna continua il suo viaggio, con sempre alle costole i demoni, e giunge alla città di Kullab. Il dio tutelare della città non è altri che il dio-pastore Dumuzi. Siccome è il marito di Inanna, non pensa affatto a coprirsi di rozzi panni quando la vede e nemmeno a prostrarsi nella polvere davanti a lei. Al contrario indossa gli abiti di cerimonia e va a sedersi in atteggiamento fiero sul trono. Ciò fa andar la dea su tutte le furie; essa lo fissa con «l'occhio della morte», poi lo consegna ai demoni, impazienti di portarselo agl'Inferi. Dumuzi si fa pallido e geme. Alza le mani al cielo e invoca Utu, il dio del sole, fratello di Inanna e suo cognato. Gli chiede di aiutarlo a sottrarsi alle grinfie dei demoni, trasformando la sua mano in una «mano di drago» e il suo piede in un «piede di drago».

A questo punto, ossia nel bel mezzo della preghiera di Dumuzi, il testo della tavoletta purtroppo s'interrompe. Sappiamo però da diverse altre fonti che Dumuzi era conosciuto come un dio degl'Inferi. È quindi quasi certo che Utu non ascoltò affatto la sua supplica e che i demoni lo trascinarono senz'altro nel regno dei morti.

Ed ecco il poema stesso, di cui ho soppresso alcune ripetizioni:

Dal «Grande In-alto», ella volse il suo pensiero al «Grande In-basso»;
Dal «Grande In-alto», la dea volse il suo pensiero verso il «Grande In-basso»;
Dal «Grande In-alto», Inanna volse il suo pensiero verso il «Grande In-basso».
La mia Signora abbandonò il cielo, abbandonò la terra, al mondo degl'Inferi ella discese;
Inanna abbandonò il cielo, abbandonò la terra, al mondo degl'Inferi ella discese;
Ella abbandonò il potere, abbandonò la sovranità, al mondo degl'Inferi ella discese.

Le sette leggi divine ella se le legò addosso,
Ella riunì tutte le leggi divine e le prese nella sua mano;
Tutte le leggi divine ella le pose al suo piede.
La *shugurra*, la coronna della Pianura, ella la pose sulla sua testa,
I riccioli dei capelli ella li fissò sulla sua fronte;
La bacchetta e la cordicella da misurare, di lapislazzuli, ella le strinse nella sua mano;
Le piccole pietre di lapislazzuli ella le annodò attorno al suo collo;
Le pietre *nunuz* in coppia ella le appese al suo seno;
L'anello d'oro ella lo pose nella sua mano;
Il pettorale «Vieni, uomo, vieni!» ella lo fissò sul suo petto.

Con la veste regale *pala* ella coprì il suo corpo.
Il belletto «Si avvicini, si avvicini!» ella l'applicò ai suoi occhi.

Inanna si diresse verso gl'Inferi.
Il suo visir Ninshubur camminando al suo fianco,
La divina Inanna disse a Ninshubur:
«O tu che sei il mio perenne sostegno,
Mio visir dalle parole propizie,
Mio cavaliere dalle parole sincere,
Io scendo ora nel mondo infernale.
Quando sarò giunta agl'Inferi,
Innalza per me una lamentazione come si fa sulle rovine;
Nella sala di riunione degli dei, fa battere il tamburo per me;
Nella casa degli dei gira alla mia ricerca.
Abbassa gli occhi per me, abbassa la bocca per me,

. . . .

Come un povero avvolgiti in un'unica veste, per me,
E verso l'Ekur, dimora di Enlil, volgi tutto solo i tuoi passi.

Entrando nell'Ekur, dimora di Enlil,
Piangi davanti a Enlil:
'O Padre Enlil, non permettere che tua figlia sia messa a morte negl'Inferi;
Non lasciare che il tuo Buon Metallo si copra della polvere degli Inferi;
Non lasciare che il tuo Buon Lapislazzuli sia tagliato come pietra di lapidario;
Non lasciare che il tuo Bosso sia venduto come legno di carpentiere.
Non laciare che la vergine Inanna sia messa a morte negl'Inferi!'
Se Enlil non ti dà il suo appoggio in quest'affare, recati a Ur.

A Ur, entrando nel Tempio... del paese,
L'Ekishnugal, la casa di Nanna,
Piangi davanti a Nanna:
'Padre Nanna, non permettere che tua figlia'...[6]

. . . .

Se Nanna non ti dà il suo appoggio in quest'affare,
Recati a Eridu.
A Eridu, entrando nella casa di Enki,
Piangi davanti a Enki:
'O Padre Enki, non permettere che tua figlia...

. . . .

Il Padre Enki, Signore della saggezza,
Che conosce il 'cibo di vita', che conosce il 'filtro di vita',
Lui mi riporterà sicuramente in vita!».
Inanna si diresse dunque verso gl'Inferi,
e al suo messaggero Ninshubur disse:
«Va, Ninshubur,
e l'ordine che ti ho dato non trascurarlo!».

Quando Inanna giunse al Palazzo, alla montagna di lapislazzuli,
alla Porta degl'Inferi, si comportò arditamente,
Davanti al Palazzo degl'Inferi, parlò arditamente:
«Apri la casa, portinaio, apri la casa!
Apri la casa, Neti, apri la casa, tutta sola io vi entrerò!».

Neti, il capo portinaio degl'Inferi,

rispose alla divina Inanna:
«Chi sei tu, te ne prego?»
«Io sono la Regina del cielo, il luogo dove sorge il sole».
«Se tu sei la Regina del cielo, il luogo dove sorge il sole,
perché allora, te ne prego, sei venuta al Paese senza ritorno?
Sulla strada il cui viaggiatore non torna mai, perché il tuo cuore ti ha condotta?».

La divina Inanna gli rispose:
«Mia sorella maggiore Ereshkigal,
Perché suo marito, il signore Gugalanna, è stato ucciso,
Per assistere ai riti funebri,
...Così sia!».

Neti, il capo portinaio degl'Inferi,
Rispose alla divina Inanna:
«Attendi, Inanna, permettimi di parlare alla mia Regina,
Alla mia regina Ereshkigal, lasciami parlare... lasciami parlare».

Neti, il capo portinaio degl'Inferi,
Entrò nella casa della sua regina Ereshkigal e le disse:
«O mia Regina, qui c'è una fanciulla, pari a un dio...,

. . . .

Le sette leggi divine...».[7]

Allora Ereshkigal si morse la coscia e fu presa da corruccio.
Disse a Neti, il capo portinaio degl'Inferi:
«Vieni, Neti, capo portinaio degl'Inferi,
E ciò che ti ordino non trascurarlo.
Dalle Sette Porte degl'Inferi leva i chiavistelli,
Del Ganzir, l'unico Palazzo di qui, 'volto' degl'Inferi, apri le porte.
E quando Inanna entrerà,
Profondamente inchinata, conducila nuda davanti a me!».

Neti, il capo portinaio degl'Inferi,
Si uniformò agli ordini della sua Regina.
Dalle Sette Porte degl'Inferi tolse i chiavistelli,
Del Ganzir, l'unico Palazzo di laggiù, «volto» degl'Inferi, aprì le porte.

Alla divina Inanna disse:
«Vieni, Inanna, entra!».
E quando ella entrò,
La *shugurra*, la corona della Pianura, le fu tolta di testa.
«Che significa ciò, te ne prego?», ella disse.
«Sta' zitta, Inanna, le leggi degl'Inferi sono perfette.
O Inanna, non disapprovare i riti degl'Inferi!».

Quando ella varcò la seconda porta,
La bacchetta e la cordicella da misurare di lapislazzuli le furono sottratte.
«Che significa ciò, te ne prego?», ella disse.
«Sta' zitta, Inanna, le leggi degl'Inferi sono perfette.
O Inanna, non disapprovare i riti degl'Inferi!».

Quando ella varcò la terza porta,
Le piccole pietre di lapislazzuli le furono tolte dal collo[8].

. . . .

Quando ella varcò la quarta porta,

Le pietre *nunuz* a coppia le furono strappate dal seno.

. . . .

Quando ella varcò la quinta porta,
L'anello d'oro le fu strappato di mano.

. . . .

Quando ella varcò la sesta porta,
Il pettorale «Vieni, uomo, vieni!» le fu strappato dal petto.

. . . .

Quando ella varcò la settima porta,
La veste regale *pala* le fu tolta di dosso.

. . . .

Curva sino a terra, fu condotta nuda davanti a Ereshkigal.

La divina Ereshkigal si assise sul suo trono,
Gli Anunnaki, i Sette Giudici, pronunciarono la loro sentenza al suo cospetto.
Ella fissò il suo sguardo su Inanna, uno sguardo di morte,
Pronunziò una parola contro di lei, una parola di collera,
Gettò un grido contro di lei, un grido di dannazione:
La debole Donna fu trasformata in cadavere,
E il cadavere fu appeso a un gancio.

Quando tre giorni e tre notti furono trascorsi,
Il suo visir Ninshubur,
Il suo visir dalle parole propizie,
Il suo cavaliere dalle parole sincere,
Levò per lei una lamentazione come si fa sulle rovine;
Fece battere per lei il tamburo nella sala di riunione degli dei;
Vagò alla sua ricerca nella casa degli dei.
Abbassò gli occhi per lei, abbassò la bocca per lei.

. . . .

Come un povero in un'unica veste per lei si avvolse,
E verso l'Ekur, dimora di Enlil, tutto solo volse i suoi passi.

Quando entrò nell'Ekur, la dimora di Enlil,
Pianse davanti a Enlil:
«O padre Enlil, non permettere che tua figlia sia messa a morte negl'Inferi;
Non lasciare che il tuo Buon Metallo si copra della polvere degli Inferi;
Non lasciare che il tuo Buon Lapislazzuli sia tagliato come pietra di lapidario;
Non lasciare che il tuo Bosso sia venduto come legno di carpentiere.
Non lasciare che la vergine Inanna sia messa a morte negl'Inferi!».

. . . .

Il Padre Enlil non avendolo aiutato in quest'affare, si recò a Ur.
A Ur, entrando nel Tempio... del paese,
L'Ekishnugal, la casa di Nanna,
Pianse davanti a Nanna:
«Padre Nanna, non permettere che tua figlia...» [9].

. . . .

Il Padre Nanna non avendolo aiutato in quest'affare, si recò a Eridu.
A Eridu, entrando nella casa di Enki,
Pianse davanti a Enki:
«O Padre Enki, non permettere che tua figlia...».

. . . .

Il Padre Enki rispose a Ninshubur:
«Che cosa dunque è capitato a mia figlia? Io sono preoccupato.
Che cosa dunque è capitato a Inanna? Io sono preoccupato.
Che cosa dunque è capitato alla Regina di tutti i paesi. Io sono preoccupato.
Che cosa dunque è capitato alla Ierodula del cielo? Io sono preoccupato».
Allora cavò del fango con la sua unghia e ne plasmò il *kurgarru*;
Cavò del fango con l'unghia tinta in rosso e ne foggiò il *kalaturru*;
Al *kurgarru* consegnò il «cibo di vita»,
Al *kalaturru* consegnò il «filtro di vita».
Il Padre Enki disse al *kalaturru* e al *kurgarru* [10]:

. . . .

«Le divinità infernali vi offriranno l'acqua del fiume, non accettatela.
Vi offriranno il grano dei campi, non accettatelo.
Ma dite a Ereshkigal: 'Dacci il cadavere appeso al chiodo'.
Uno di voi lo cosparga allora di 'cibo di vita', l'altro di 'filtro di vita'».
Allora Inanna si leverà in piedi!» [11].

. . . .

Le divinità infernali offrirono loro l'acqua del fiume, ma essi non l'accettarono;
Offrirono loro il grano dei campi, ma essi non l'accettarono.
«Dacci il cadavere appeso al chiodo», dissero a Ereshkigal.
E la divina Ereshkigal rispose al *kalaturru* e al *kurgarru*:
«Questo cadavere è quello della vostra Regina».
«Questo cadavere benché sia quello della nostra Regina, daccelo», le dissero.
Fu loro consegnato il cadavere appeso al chiodo.
L'uno lo cosparse di «cibo di vita», l'altro di «filtro di vita».
E Inanna si levò in piedi.
Quando Inanna fu sul punto di risalire dagl'Inferi,
Gli Anunnaki si impadronirono di lei, e le dissero:
«Chi di quelli che sono scesi agl'Inferi è mai risalito indenne dagl'Inferi?
Se Inanna vuol risalire dagl'Inferi,
Consegni qualcuno al suo posto!».
Inanna risalì dagl'Inferi,
E piccoli demoni, pari a canne-*shukur*,
Grandi demoni, pari a canne-*dubban*,
Le si misero alle costole.
Quello che la precedeva, sebbene non fosse un visir, teneva uno scettro in mano.
Quello che le stava a fianco, sebbene non fosse un cavaliere, portava un'arma sospesa ai fianchi.
Quelli che l'accompagnavano,
Quelli che accompagnavano Inanna,
Erano degli esseri che non conoscevano il cibo, non conoscevano l'acqua,
Non mangiavano la farina cosparsa di sale,
Non bevevano l'acqua delle libazioni,
(Erano) di quelli che staccano la sposa dal petto dell'uomo,
E strappano il bimbo dal seno della nutrice... [12]

Scortata da questa schiera implacabile, Inanna raggiunge successivamente le città di Umma e Bad-tibira, le cui principali divinità si prostrano davanti a lei, umili e tremanti, e in tal modo si salvano dalle grinfie dei demoni. Si reca poi a Kullab, il cui dio tutelare è Dumuzi, e il poema continua:

Dumuzi, con indosso una nobile veste, si era assiso in atteggiamento fiero sul suo trono.
I demoni l'afferrarono per le cosce.

. . . .

I Sette Demoni si gettarono su di lui come al capezzale di un malato.
E i pastori non suonarono più il loro flauto e il loro zufolo davanti a lui.

Inanna fissò il suo sguardo su di lui, uno sguardo di morte,
Pronunziò una parola contro di lui, una parola di collera,
Gettò un grido contro di lui, un grido di dannazione:
«È lui, portatelo via!».
Così la divina Inanna consegnò nelle loro mani il pastore Dumuzi.

Ora quelli che l'accompagnavano,
Quelli che accompagnavano Dumuzi,
Erano degli esseri che non conoscevano il cibo, non conoscevano l'acqua,
Non mangiavano la farina cosparsa di sale,
Non bevevano l'acqua delle libazioni,
(Erano) di quelli che non colmano di gioia il grembo della donna,
Non abbracciano i bimbi ben nutriti,
Strappano il figlio dell'uomo dalle sue ginocchia,
E portano via la nuora dalla casa del suocero.

E Dumuzi piangeva, fatto verde in viso,
Verso il cielo, verso Utu egli levò la mano:
«Utu, tu sei il fratello della mia sposa, io sono il marito di tua sorella!
Io sono quello che porta la panna a casa di tua madre!
Io sono quello che porta il latte a casa di Ningal!
Fa' della mia mano la mano di un drago,
Fa' del mio piede il piede di un drago,
Lascia che io sfugga ai Demoni, che essi non s'impadroniscano della mia persona».

La ricostruzione e poi la traduzione di questo poema hanno richiesto tanto tempo e tanti sforzi. Parecchi studiosi vi han preso parte attiva: Arno Poebel, che per primo ne ha pubblicato tre piccoli frammenti; Stephen Langdon soprattutto, che ne ha pubblicato due brani importanti, scoperti al museo delle Antichità orientali d'Istanbul e di cui l'uno era costituito dalla metà superiore di una grande tavoletta a quattro colonne; Edward Chiera infine, che ne ha scoperto a sua volta tre nuovi frammenti. Tuttavia il contenuto del testo restava ancora oscuro. Le tavolette presentavano sempre numerose lacune e a mancare erano proprio i passi più rilevanti del racconto. Riu-

sciva impossibile cogliere il nesso logico che univa le parti esistenti.

A salvare la situazione fu una felice e notevole scoperta di Chiera. Egli trovò all'University Museum di Filadelfia la metà *inferiore* della tavoletta a quattro colonne la cui metà *superiore* era stata scoperta e copiata a Istanbul da Langdon. Evidentemente questa tavoletta era stata spezzata durante gli scavi, o forse molto prima, e, delle sue due metà separate, l'una era rimasta in Turchia, l'altra aveva preso la via degli Stati Uniti. Chiera morì prima che avesse il tempo di sfruttare il suo reperto e fui io a pubblicare per la prima volta il poema, nel 1937, a Parigi, sulla *Revue d'Assyriologie*.

Restavano ancora, nonostante tutto, abbastanza lacune nel testo; la sua traduzione e la sua interpretazione ponevano continuamente problemi difficili a risolvere, e il senso di parecchi passi importanti del racconto rimaneva impenetrabile. Per fortuna durante certe mie ricerche a Istanbul scoprii, in quello stesso anno 1937, tre nuovi frammenti del poema e, al mio rientro negli Stati Uniti, altri due ne scoprii all'University Museum di Filadelfia (nel 1939 e 1940). Questi cinque frammenti mi permisero di colmare parecchie delle più imbarazzanti lacune del testo e potei così prepararne un'edizione notevolmente accresciuta.[13]

Ma le cose non si fermarono là. Più tardi ebbi il privilegio di esaminare le numerose tavolette dell'importante collezione babilonese dell'università di Yale, contenente dei testi letterari sumerici, e di collaborare alla loro identificazione. Nel corso di questo lavoro m'imbattei in una tavoletta eccellentemente conservata, la cui esistenza del resto era stata già segnalata da Edward Chiera nel 1924 in una nota che era sfuggita alla mia attenzione. Essa comprendeva novantadue righe, ma le ultime trenta, soprattutto, aggiungevano al testo noto un passo interamente nuovo e che si rivelò di un'importanza inaspettata. Esso permise infatti di porre fine a una svista che gli specialisti della mitologia e della religione mesopotamica avevano commessa per oltre mezzo secolo a proposito del destino di Dumuzi.

La maggior parte degli studiosi ammetteva, infatti, che il dio Dumuzi fosse stato precipitato nel fondo degl'Inferi – se ne ignorava il perché – *prima* che Inanna vi discendesse. E si supponeva che, se Inanna si era recata nel paese dei morti, certo l'aveva fatto per liberare il marito Dumuzi e ricondurlo

sulla terra. Il testo di Yale ha dimostrato che queste ipotesi erano false. Inanna non aveva affatto strappato il marito agl'Inferi. Al contrario era stata lei, che, irritata per l'atteggiamento sprezzante di Dumuzi, l'aveva consegnato ai demoni perché lo portassero al «Paese senza ritorno».[14]

XXVII. UCCISIONE DEL DRAGO

IL PRIMO «SAN GIORGIO»

Ho detto che il termine Kur designava presso i Sumeri lo spazio vuoto compreso tra la crosta terrestre e il Mare primordiale che si trovava al di sotto e che era agitato incessantemente da furiose tempeste. Sembra però che questo termine designasse pure il Drago mostruoso incaricato di domare queste Acque sotterranee.

L'uccisione del Drago è un tema che si ritrova nella mitologia della maggior parte dei popoli. In Grecia specialmente, dove abbondavano le leggende dedicate agli dei e agli eroi, non c'era quasi personaggio del mito che non avesse ucciso il suo drago; tra essi Eracle e Perseo, per non ricordare che i più famosi. In epoca cristiana sono stati i santi a compiere quest'impresa, come dimostrano la storia di san Giorgio e tutte quelle analoghe. Solo i nomi dei personaggi e le circostanze variano secondo i paesi e le leggende. Ma donde provengono tutti questi racconti? Poiché l'uccisione del Drago era un tema familiare nella mitologia sumerica sin dal III millennio a.C., è legittimo supporre che le leggende greche, al pari di quelle che si vedono ricomparire agli inizi del cristianesimo, siano nate a Sumer.

Attualmente conosciamo almeno tre versioni dell'uccisione del Drago, come veniva narrata più di trentacinque secoli fa dai mitografi sumeri. I protagonisti di due di esse sono degli dei, ma l'eroe della terza, Gilgamesh, è un mortale, come san Giorgio, di cui è il lontano antenato. È del resto nel prologo di un poema dedicato a un'altra impresa di Gilgamesh [1] che si trova rievocata la leggenda di Enki e del Drago. Sembra che il combattimento abbia avuto luogo dopo che cielo e terra furono separati. Sembra altresì che il Drago fosse quel demone delle Acque sopra accennato. Ho detto, sembra; infatti non disponiamo, purtroppo, che di una dozzina di righe laconiche per ricostruire la leggenda.

Avendo, dunque, Kur portato via dal cielo una dea, Eresh-

kigal (si pensi al ratto di Persefone), Enki salì su un battello e partì per misurarsi con lui. Il mostro lottò con furore, scagliò pietre su Enki e la sua barca, scatenò contro di essi le acque del Mare primordiale, su cui aveva dominio:

Dopo che An portò via il Cielo;
Dopo che Enlil portò via la Terra;
Dopo che Ereshkigal fu rapita da Kur, come sua preda;
Dopo che egli fece vela, dopo che egli fece vela,
Dopo che il Padre fece vela contro Kur,
Dopo che Enki fece vela contro Kur,
Contro il Re Kur scagliò le piccole pietre,
Contro Enki egli gettò le grosse pietre,
Le sue piccole pietre, pietre della mano,
Le sue grosse pietre, pietre delle canne «danzanti»,
Schiacciarono la chiglia della barca di Enki
Combattente, come una tempesta all'assalto.
All'attacco del Re, l'acqua dalla parte della prua
Divorava come un lupo,
All'attacco del Re, l'acqua dalla parte della poppa
Colpiva come un leone.

L'autore del poema non dice altro. Non ci teneva a dilungarsi sulla storia di Enki e del Drago in un poema dedicato alla leggenda di Gilgamesh. Ignoriamo perciò quale sia stato l'esito della lotta. Ma quasi certamente Enki ebbe la meglio. Ed è lecito supporre che il poeta abbia inventato il mito del Drago allo scopo di spiegare perché mai, nei tempi storici in cui viveva, Enki fosse ritenuto un dio del mare e il suo tempio di Eridu fosse chiamato l'Abzu, termine che in sumerico significa «il mare».

Ritroviamo lo stesso tema dell'uccisione del Drago in un altro poema lungo più di seicento righe e intitolato: *La Gesta del dio Ninurta.* Per ricostruirlo sono state utilizzate parecchie serie di tavolette e di frammenti, di cui molti ancora inediti.

Questa volta il «personaggio antipatico del dramma» non è il mostro Kur, ma Asag, il demone della malattia, che dimora nel Kur, vale a dire agl'Inferi. L'eroe del racconto è Ninurta, il dio del vento del sud, che era creduto figlio di Enlil. Ma è Sharur, personificazione delle armi del dio, a scatenare la tragedia.

Per un motivo a noi ignoto questo Sharur è diventato il nemico del demone Asag. Egli vanta dunque a lungo le virtù eroiche e le imprese di Ninurta, poi l'esorta ad assalire il mostro e a ucciderlo. Ninurta muove contro Asag, ma la sua impresa, a quanto pare, è troppo ardua, perché egli «fugge come un uccello». Sharur gli tiene un nuovo discorso per

rassicurarlo. A questo punto Ninurta attacca selvaggiamente il demone con tutte le armi di cui dispone e l'uccide.

Ma la morte di Asag provoca a Sumer un disastro. Le acque furiose del Mare primordiale salgono all'assalto della terra; esse impediscono all'acqua dolce di spandersi per i campi e nei giardini. E gli dei che proprio allora «portavano la zappa e la cesta» di Sumer, ossia vigilavano sull'irrigazione e la coltura del paese, sono disperati. Il Tigri non ha più piene e l'acqua che scorre sul suo letto non è più «buona».

Terribile era la fame, non si produceva nulla.
Ai piccoli fiumi nessuno si «lavava le mani».
Le acque non salivano alto,
I campi non erano irrigati.
Non si scavavano i canali d'irrigazione,
In tutto il paese non c'era alcuna vegetazione;
Solo spuntavano le erbacce.
Allora il Signore rivolse a questa situazione la sua mente vigorosa;
Ninurta, figlio di Enlil, creò grandi cose.

Ninurta pertanto ammucchia pietre sul Kur e ne fa un gran muro per proteggere Sumer: le acque «possenti» del Mare primordiale vengono contenute e non possono più salire alla superficie della terra. Poi Ninurta raccoglie le acque che avevano inondato il paese e le convoglia verso il Tigri. Il fiume straripa e la sua piena torna a irrigare i campi:

Quel che era stato disperso, egli l'ha raccolto;
Quel che era stato disperso del Kur
Egli l'ha condotto e gettato nel Tigri.
Le alte acque, il Tigri le riversa sui campi.
Ed ecco che allora tutto, sulla terra,
Esulta a perdita d'occhio, a opera di Ninurta, il Re del paese.
I campi han prodotto grano in abbondanza,
Il vigneto e il frutteto han dato i loro frutti,
La messe si è ammucchiata sulle colline e nei granai.
Il Signore ha fatto sparire il lutto dalla terra,
Ha colmato di gioia lo spirito degli dei.

Intanto Ninmah, la madre di Ninurta, apprende le imprese eroiche del figlio. Al pensiero dei pericoli da lui corsi le si stringe il cuore; è così impaziente di vederlo che non riesce a prender sonno. Vorrebbe che le consentisse di andare a trovarlo e goderne la vista. Ninurta esaudisce la sua preghiera. Quando la madre arriva, egli la mira con «l'occhio della vita» e le dice:

O Signora, perché sei voluta venire al Kur,
O Ninmah, perché, a causa mia, tu vorresti penetrare in questo paese ostile,

Perché tu non temi l'orrore della battaglia che si svolge attorno a me,
Ebbene: della collina che io, l'Eroe, ho innalzata,
Il nome sia Hursag [2] e tu ne sia la Regina.

Successivamente benedice Hursag, la montagna, affinché possa produrre ogni sorta di piante, vino e mele, alberi di varie specie, oro, argento e bronzo, bestiame grosso, pecore e tutte le altre «creature a quattro zampe». Quindi si rivolge alle pietre: maledice quelle che gli sono andate contro mentre combatteva col demone Asag e benedice quelle che gli sono rimaste fedeli. Per il suo stile e il suo tono questo passo fa pensare a quello della *Genesi* (capitolo XLIX), in cui vengono benedetti o maledetti via via i figli di Giacobbe. Il poema si chiude con un lungo inno a gloria di Ninurta.

La terza leggenda sumerica che evoca l'uccisione del Drago è riferita in un poema che ho intitolato: *Gilgamesh e il Paese dei Viventi*. Il testo è incompleto.[3] Le tavolette e i frammenti, in numero di quattordici, sinora scoperti consentono la ricostruzione di sole centosettantasei righe: quanto basta per convincersi che questo poema dovette esercitare, sotto il doppio profilo affettivo e artistico, un notevole fascino sul pubblico di Sumer, dopo tutto assai credulo. L'opera trae la sua forza poetica dal tema principale: l'angoscia dell'uomo di fronte alla morte e la possibilità per l'uomo di sublimarla procurandosi una gloria immortale. L'autore ha saputo scegliere con intelligenza le peripezie della sua opera, e i particolari che vi pone in risalto sono in verità i più atti a suscitare i toni strazianti che vi predominano. Notevole anche lo stile: il poeta è riuscito a ottenere un effetto ritmico appropriato valendosi abilmente della tecnica della ripetizione e del «parallelismo». A conti fatti, questo poema è una delle più belle opere letterarie sumeriche da noi conosciute. Eccone il riassunto:

Gilgamesh, re di Uruk, sa bene che un giorno dovrà lasciare il mondo, al pari di ogni mortale. Ma, prima di morire, vuole «innalzare il suo nome». Decide, perciò, di recarsi nel lontano «Paese dei Viventi», indubbiamente per abbatterne i cedri e portarli a Uruk. Confida questo progetto al suo fedele servo e amico Enkidu. Quest'ultimo gli consiglia di non intraprendere nulla senza prima avere informato delle sue intenzioni il dio del sole Utu, che veglia sul paese dei cedri.

Gilgamesh segue il consiglio di Enkidu: porta delle offerte a Utu e gli chiede di assisterlo durante il suo viaggio al «Paese dei Viventi». Utu sulle prime sembra sospettare che Gilgamesh

voglia combinarvi qualche guaio; ma l'eroe insiste e si mostra così eloquente che riesce a guadagnarsi il dio. Utugli promette il suo aiuto: il testo ci permette di supporre che egli si proponga di rendere innocui sette demoni ringhiosi – personificazione di meteore distruttrici – che potrebbero mettere Gilgamesh in pericolo quando valicherà i monti che si ergono tra Uruk e il «Paese dei Viventi». Gilgamesh è al colmo della gioia; raduna a Uruk cinquanta compagni; gente senza legami, che non ha né casa né madre ed è pronta a seguirlo dovunque egli vada e qualunque cosa faccia. Poi fa preparar loro delle armi. E la piccola schiera si mette in cammino.

Non sappiamo con precisione quel che succede a Gilgamesh e ai suoi compagni quando arrivano a valicare la settima montagna, dato che il passo relativo del poema presenta gravi lacune. Quando il testo ritorna leggibile, veniamo a conoscere che l'eroe è caduto in un sonno profondo; uno dei suoi uomini tenta di svegliarlo e vi riesce, ma a gran fatica. Gilgamesh ritrova la sua lucidità: ha perduto già troppo tempo e giura sulla vita di sua madre Ninsun e di suo padre Lugalbanda che penetrerà nel «Paese dei Viventi» e che nessuno, né uomo né dio, glielo potrà impedire.

Intanto Enkidu lo supplica di tornare indietro; gli ricorda che il custode dei cedri è il terribile mostro Huwawa, che uccide tutti quelli che assale. Ma Gilgamesh non tien conto di questo prudente consiglio. Egli è convinto che, se Enkidu gli dà man forte, nulla di molesto potrà capitargli; l'esorta perciò a vincere la paura e a proseguire con lui.

Tappato nella sua «casa di cedro», il mostro Huwawa vede avvicinarsi Gilgamesh, Enkidu e i loro compagni di avventura. Furibondo, tenta di metterli in fuga, ma invano. A questo punto del poema il testo presenta una lacuna di alcune righe. Apprendiamo in seguito che Gilgamesh, dopo aver abbattuto sette alberi, si trova faccia a faccia con Huwawa, a quanto pare nella camera stessa dove questi dimora. Fatto strano: non appena Gilgamesh l'attacca, il mostro è preso dal terrore. Rivolge una preghiera al dio del sole Utu e supplica l'eroe di non ucciderlo. Gilgamesh propende a mostrarsi clemente; in alcune frasi di tono enigmatico propone a Enkidu di ridare a Huwawa la sua libertà. Ma Enkidu ritiene ciò un'imprudenza. Allora il mostro s'indigna: e i due compari gli tagliano la testa. Sembra che essi in seguito portino il suo cadavere a Enlil e a Ninlil. Di quel che accade successivamente noi non

sappiamo nulla, in quanto dopo il brano ora riassunto non si ha che qualche riga frammentaria. Ecco la traduzione letterale delle parti più comprensibili del poema:

Il signore verso il Paese dei Viventi volse la sua mente,
Il signore Gilgamesh verso il Paese dei Viventi volse la sua mente;
Disse al suo servo Enkidu:
«O Enkidu, il mattone e il sigillo non hanno ancora recato il termine fatale.
Io vorrei penetrare nel Paese, vorrei 'innalzare' il mio nome,
In questi luoghi dove dei nomi non sono stati 'innalzati', io vorrei 'innalzare' il nome degli dei».
Il suo servo Enkidu gli rispose:
«O mio padrone, se vuoi penetrare nel Paese, avvertine Utu,
Avvertine Utu, l'eroe Utu –
Il Paese è sotto la guardia di Utu,
Il Paese del cedro tagliato, è l'eroe Utu che ne ha la guardia – avvertine Utu!».

Gilgamesh prese un capretto tutto bianco;
Strinse al petto un capretto scuro, un'offerta.
Prese in mano il bastone d'argento del suo...
Disse a Utu il Celeste:
«O Utu, io vorrei penetrare nel Paese, sii mio alleato.
Io vorrei penetrare nel Paese del cedro tagliato, sii mio alleato».
Utu il Celeste gli rispose:
«È vero che tu sei..., ma che intendi fare nel Paese?»
«O Utu, io vorrei dirti una parola, presta orecchio alla mia parola;
Io vorrei che questa parola ti giungesse, presta orecchio:
Nella mia città l'uomo muore, il cuore è oppresso;
L'uomo perisce, il cuore è accasciato.
Ho dato un'occhiata al di sopra del muro,
Ho visto i cadaveri... galleggianti sul fiume.
Quanto a me, la sorte sarà la stessa; in verità è così.
L'uomo più grande non può toccare il cielo,
L'uomo più grosso non può scoprire la terra.
Il mattone e il sigillo non hanno ancora recato il termine fatale,
Io vorrei penetrare nel Paese, vorrei 'innalzare' il mio nome,
In quei luoghi dove dei nomi non sono stati 'innalzati', io vorrei 'innalzare' il nome degli dei».

Utu accolse dunque i suoi pianti come offerta.
Come a un uomo miserando accordò la sua pietà.
I sette eroi, figli della stessa madre,

. . . .

Egli li condusse nelle grotte delle montagne.

Colui che abbatté il cedro manifestò la sua gioia,
Il signore Gilgamesh manifestò la sua gioia.
Nella sua città, come un sol uomo, egli...,
Come due compagni, egli...
«Chi ha una casa, a casa sua! Chi ha una madre, da sua madre!
Gli uomini soli che vorrebbero fare quel che io ho fatto, in numero di cinquanta vengano al mio fianco!».

Chi aveva una casa, a casa sua! Chi aveva una madre, da sua madre!

Gli uomini soli che volevano fare quel che egli aveva fatto, in numero di cinquanta andarono al suo fianco.
Alla casa del fabbro egli si diresse,
Il..., l'ascia..., il suo «Potere d'eroismo», egli fece fondere là.
Verso il giardino... della pianura egli si diresse,
L'albero..., il salice, il melo, il bosso, l'albero... egli abbatté.
I «figli» della città che l'avevano accompagnato li presero nelle mani.

Le quindici righe che seguono presentano numerose lacune. Quando il testo ridiventa chiaro, veniamo a sapere che Gilgamesh, valicati i monti, si è addormentato. Uno dei suoi compagni tenta di svegliarlo:

Lo toccò, ma lui non si destava;
Gli parlò, ma lui non rispondeva.
«Tu che sei disteso, tu che sei disteso,
O Gilgamesh, signore, figlio di Kullab, quanto tempo resterai disteso?
Il Paese si è fatto scuro, su di esso si sono allargate le ombre,
Il crepuscolo ha portato via con sé la luce,
Utu si è diretto, a testa alta, verso il seno di sua madre Ningal.
O Gilgamesh, quanto tempo resterai disteso?
Non lasciare che i 'figli' della tua città, che ti hanno accompagnato,
Ti aspettino in piedi alle falde della montagna.
Non lasciare che la madre che ti ha dato la vita sia condotta sulla 'piazza' della città».
Gilgamesh acconsentì.
Della sua «Parola di eroismo» si coprì come di un mantello;
Il suo mantello di trenta sicli che portava in mano se l'avvolse attorno al petto.
Come un toro si rizzò sulla «Grande Terra».
Premette la bocca contro il suolo, i suoi denti battevano.
«Per la vita di Ninsun, la madre che mi ha dato alla luce, e per Lugalbanda, mio padre!
Diverrò io pari a colui che siede, con gran stupore di tutti, sulle ginocchia di Ninsun, la madre che mi ha dato alla luce?».
Una seconda volta egli disse:
«Per la vita di Ninsun, la madre che mi ha dato alla luce, e per Lugalbanda, mio padre,
Sino a quando non abbia ucciso quest'"uomo', se è un uomo, sino a quando non l'abbia ucciso, se è un dio,
I miei passi, diretti verso il Paese, non li dirigerò verso la città».
Il fedele servo implorò e... la vita,
Rispose al suo padrone:
«O mio padrone, tu che non hai mai visto quest'«uomo», tu non sei colto da terrore;
Io che ho visto quest'"uomo', io son colto da terrore.
Questo guerriero, i suoi denti sono i denti di un drago,
La sua faccia è la faccia di un leone,
Il suo... è l'acqua di piena che si riversa;
. . . .
Davanti a lui, che divora alberi e canne, nulla sfugge.
O mio padrone, tu va' pure verso il Paese, io andrò verso la città:

Dirò a tua madre la tua gloria, perché ne stupisca;
Le dirò della tua morte imminente, perché versi lacrime amare».

«Per me un altro non morrà; la barca carica non affonderà,
Il tessuto piegato in tre non sarà tagliato;
Il... non sarà schiacciato;
La casa e la capanna, il fuoco non le distruggerà affatto.
Aiutami e io ti aiuterò: che può mai capitarci?

. . . .

Vieni, proseguiamo, noi poseremo gli occhi su di lui;
Se, mentre procediamo,
Giunge la paura, se giunge la paura, falla tornare indietro;
Se il terrore arriva, se il terrore arriva, fallo tornare indietro.
Nella tua..., vieni, andiamo avanti».

Quando essi non erano ancora giunti alla distanza di milleduecento piedi,
Huwawa... la sua casa di cedro,
Su lui fissò il suo sguardo, il suo sguardo di morte,
Scrollò la testa per lui, scrollò la testa davanti a lui.

. . . .

Lui, Gilgamesh, lui stesso sradicò il primo albero.
I «figli» della città che l'accompagnavano
Tagliarono le sue foglie, lo legarono,
Lo deposero ai piedi della montagna.
Dopo che ebbe fatto sparire il settimo, si avvicinò alla camera di Huwawa,
Si diresse verso il «Serpente del Molo del vino», nel suo muro,
Come uno che desse un bacio, lo schiaffeggiò.

I denti di Huwawa scricchiolarono, ... la sua mano tremò.
«Vorrei dirti una parola...,
O Utu, una madre che mi abbia dato alla luce non la conosco, un padre che mi abbia allevato non lo conosco:
tu nel Paese mi hai dato vita, mi hai allevato».
Egli scongiurò Gilgamesh per la vita del Cielo, per la vita della Terra, per la vita degl'Inferi.
Gli prese la mano, lo condusse a...
Allora il cuore di Gilgamesh fu preso da pietà per...,
E disse al suo servo Enkidu:
«O Enkidu, lascia che l'uccello catturato torni a casa,
Lascia che l'uomo catturato torni in seno alla madre».

Enkidu rispose a Gilgamesh:
«Questo gigante che non ha ragione,
Namtar [4] lo divorerà, Namtar che non fa affatto distinzioni.
Se l'uccello catturato torna a casa,
Se l'uomo catturato torna in seno alla madre,
Tu non tornerai nella città della madre che ti ha partorito».

Huwawa disse a Enkidu:
«Contro di me, o Enkidu, tu hai messo male con lui,
o uomo a servizio..., tu hai messo male con lui!».

Quando ebbe così parlato,
Gli recisero il collo,
Gli posero addosso...,
E lo portarono davanti a Enlil e a Ninlil.

XXVIII. GILGAMESH, EROE SUMERO

IL PRIMO ESEMPIO DI MUTUO LETTERARIO

Nel capitolo XXIII abbiamo già fatto il nome di George Smith, a proposito del Diluvio. Questo nome è legato a un problema generale, che a questo punto del nostro studio è opportuno affrontare. Se ne coglierà immediatamente l'importanza.

Spesso ci è capitato di rilevare come i documenti sumerici ai quali ci riferivamo siano stati portati alla luce solo dopo la scoperta di altre opere, vicine o analoghe per contenuto e di data più recente. È il caso, per esempio, del testo dedicato al Diluvio e di parecchi altri, analizzati nei precedenti capitoli e riguardanti l'eroe sumero Gilgamesh. Quando George Smith il 3 dicembre 1872, in una memorabile seduta della giovane Società inglese di archeologia biblica, annunziò la sua scoperta di un racconto babilonese del Diluvio paragonabile a quello della Bibbia, la sua comunicazione fece scalpore negli ambienti scientifici. Ma grande fu la sua sorpresa quando constatò che quel testo non rappresentava se non una esigua parte (la tavoletta XI) di un vasto insieme di dodici canti conservato nella biblioteca di Assurbanipal, re assiro (VII secolo a.C.). La morte interruppe prematuramente le ricerche del giovane studioso. Ma altri le proseguirono dopo di lui e si venne a scoprire a poco a poco un gran numero di tavolette appartenenti al medesimo ciclo, i cui testi riuniti sono oggi sotto il nome di *Epopea di Gilgamesh.*

Quest'opera, la più ampia sinora scoperta in Mesopotamia, è dunque babilonese e, di conseguenza, post-sumerica. Ma se i primi e più numerosi documenti che ne furono rintracciati e che George Smith ebbe a segnalare risalivano press'a poco al VII secolo a.C. e al cosiddetto periodo assiro, altre in seguito se ne scoprirono dell'alta epoca di Babilonia, ossia assegnabili ai secoli XVIII e XVII a.C. Inoltre vennero alla luce in Asia Minore parecchie tavolette recanti traduzioni di numerose parti del poema in urrito e persino in ittito, lingua indoeuro-

pea. Nessun dubbio, pertanto, che il testo babilonese dell'epopea fosse stato tradotto e imitato un po' ovunque nel Medio Oriente, in epoche molto antiche.

Esisteva, insomma, un rapporto tra gli sparsi poemi scoperti a Sumer, concernenti questa o quell'avventura di Gilgamesh, e l'opera, assai più ampia ma più recente, degli scribi babilonesi? È il problema che vorrei esaminare in questo capitolo.

Per risolverlo è indispensabile analizzare comparativamente i testi babilonesi e i sumerici. Ci toccherà riparlare, ma sotto un nuovo profilo, di alcuni poemi studiati più sopra, in quanto creazioni sumeriche. Cominciamo dall'epopea babilonese: vale la pena soffermarvisi.

Il suo successo, sia ai nostri giorni che nell'antichità, si spiega con le sue qualità eccezionali: l'interesse umano e la potenza drammatica ne fanno senz'altro la più bella delle opere letterarie babilonesi. Le altre per lo più mettono in scena dei, che sono astrazioni più che vere e proprie personalità, concetti personificati più che forze spirituali profonde. E anche quando dei mortali sembrano svolgervi il ruolo primario, conservano qualcosa di «meccanico» e d'impersonale, che svuota l'azione del suo carattere drammatico. Sono personaggi senza vita e senza aggetto, marionette utili solo a dar corpo agli elementi di miti assai stilizzati.

Non così nell'*Epopea di Gilgamesh*. Il suo eroe è un uomo reale, che ama e odia, piange e gioisce, lotta e piomba nell'abbattimento, spera e conosce la disperazione. Certo vi compaiono anche degli dei; e in verità Gilgamesh stesso, a giudicare dal linguaggio e dai temi mitologici adoperati, è un dio di terz'ordine e, insieme, un uomo; ma è l'*uomo* Gilgamesh che domina l'azione del poema. Gli dei e la loro attività costituiscono soltanto lo sfondo, la cornice in cui si inscrive il dramma dell'eroe. Ed è proprio quel che c'è di *umano* in queste scene a conferir loro un significato duraturo e una dimensione universale. Le tendenze e i problemi che vi si vedono affiorare sono comuni agli uomini di tutti i paesi e di tutti i tempi: il bisogno di amicizia, il senso della fedeltà, la volontà di fama e di gloria, l'amore dell'avventura e delle nobili imprese, la paura della morte, soprattutto, che domina tutti gli altri temi insieme all'irresistibile desiderio dell'immortalità. Queste diverse tendenze, che si disputano senza tregua la mente e il cuore degli uomini, si riflettono nell'*Epopea di Gilgamesh*, conferendole un valore drammatico che trascende i limiti del

tempo e dello spazio. Nulla di sorprendente che questo poema abbia esercitato una notevole influenza su varie letterature epiche dell'antichità. Anche ai nostri giorni non potremmo leggerlo senza essere toccati dal suo timbro profondamente umano e dalla potenza elementare della tragedia che vi si svolge.

Disgraziatamente non possediamo il testo integrale dell'*Epopea di Gilgamesh*.[1] Dei circa 3500 versi che la componevano solo la metà sinora ci è pervenuta. Tuttavia il sunto, che faccio seguire, di quanto rimane delle undici prime tavolette è sufficientemente suggestivo. Si vedrà, d'altra parte, che questo testo presenta coi testi sumerici utili punti di confronto.

L'epopea comincia con una breve introduzione, in cui si fa l'elogio di Gilgamesh e della sua città, Uruk. Apprendiamo poi che Gilgamesh, re di questa città, è un personaggio irrequieto, indomito, che non sopporta rivali e opprime i suoi sudditi. Ha appetiti sessuali davvero degni di Rabelais, ed è proprio per soddisfarli che si mostra quanto mai tirannico. Gli abitanti di Uruk alla fine se ne lagnano con gli dei. Questi ultimi allora si rendono conto che, se Gilgamesh si comporta da tiranno e maltratta i propri sudditi, ciò è dovuto al fatto che egli non ha ancora trovato in questo mondo il suo padrone. Mandano perciò sulla terra la grande dea madre Aruru, col compito di metter fine a tale situazione. Essa foggia con l'argilla il corpo di Enkidu, un bruto peloso e dalla lunga capigliatura. Quest'essere primitivo ignora tutto della civiltà e vive nudo tra le bestie selvagge delle pianure. È un animale piuttosto che un uomo. Tuttavia è lui il destinato a domare il carattere arrogante di Gilgamesh e a disciplinarne la mente. Ma occorre anzitutto che anche lui «si umanizzi». Una cortigiana di Uruk si incarica della sua educazione: sveglia l'istinto sessuale di Enkidu e lo soddisfa. Allora il suo carattere si trasforma, scompare il suo aspetto di bruto, la sua mente si sviluppa. Comincia a ragionare e gli animali selvaggi non lo riconoscono più per uno di loro. La cortigiana gli insegna con pazienza a mangiare, a bere e a vestirsi come un uomo civile.

Ora che è divenuto del tutto un uomo, Enkidu può incontrare Gilgamesh, di cui deve frenare l'arroganza e gli istinti tirannici. Gilgamesh è stato già avvertito in sogno dell'arrivo di Enkidu. Impaziente di provargli che nessuno è in grado di diventare suo rivale, organizza un'orgia notturna e l'invita a parteciparvi. Ma Enkidu, nauseato dal libertinaggio di Gilga-

mesh, vuole impedirgli l'accesso alla casa dove quell'indecente festa deve aver luogo. È il pretesto atteso: i due tiranni, il cittadino scaltrito e l'uomo ingenuo delle pianure, vengono alle mani. Sembra, sulle prime, che abbia la meglio Enkidu; senonché all'improvviso, non si sa bene perché, la collera di Gilgamesh svanisce e i due avversari, che fino a un momento prima si picchiavano sodo, ora si abbracciano. Questa lotta è l'avvio di una lunga e inalterabile amicizia, che diventerà leggendaria. I nuovi amici, d'ora innanzi inseparabili, compiranno insieme imprese eroiche di ogni specie.

Eppure Enkidu non è affatto felice a Uruk. La vita di piacere che vi conduce l'infiacchisce. Gilgamesh gli confida allora la sua intenzione di recarsi alla lontana Montagna dei Cedri per uccidervi il suo terribile guardiano, Huwawa, e «purificare il paese da quanto vi è d male». Ma Enkidu, che poteva percorrere a suo talento la Foresta dei Cedri quando era una creatura selvaggia, avverte l'amico che corre il rischio di perire in quest'avventura. Gilgamesh trova ridicoli i timori di Enkidu. Per quanto lo riguarda, desidera procurarsi una gloria duratura, «farsi un nome», non vivere una vita che potrebbe esser lunga ma del tutto priva di eroismo. Consulta gli Anziani della città circa la sua impresa e si concilia Shamash, il dio del sole,[2] patrono dei viaggiatori. Poi ordina agli artigiani di Uruk di fabbricare, per sé e per Enkidu, armi che sembrano fatte per mani di giganti. Compiuti questi preparativi, i due amici partono per la spedizione. Dopo un lungo ed estenuante viaggio giungono alla meravigliosa Foresta dei Cedri, uccidono Huwawa e abbattono gli alberi.

Ma avventura genera avventura. I due sono appena rientrati a Uruk, ed ecco la dea dell'amore e della lussuria, Ishtar,[3] invaghirsi del bel Gilgamesh. Per tentare di sedurlo, gli fa intravvedere favori straordinari. Senonché Gilgamesh non è più il tiranno irriducibile di un tempo. Egli sa benissimo che la dea ha avuto numerosi amanti e che è infedele. Deride perciò i suoi approcci e li respinge sdegnosamente. Delusa e tremendamente offesa, Ishtar chiede al dio del cielo, Anu, di mandare a Uruk il Toro celeste perché uccida Gilgamesh e distrugga la città. Anu sulle prime si rifiuta. Ma Ishtar minaccia di fare uscire i Morti degl'Inferi e a un tratto il dio cede. Il Toro celeste scende sulla terra, devasta la città di Uruk e massacra centinaia di guerrieri. Tuttavia Gilgamesh ed Enkidu

attaccano il mostro e, unendo gli sforzi, riescono dopo un furioso combattimento a ucciderlo.

Ecco dunque i nostri due eroi al colmo della gloria; la città di Uruk risuona del canto delle loro gesta. Ma una fatalità inesorabile pone crudelmente fine alla loro felicità. Siccome Enkidu ha preso parte all'uccisione di Huwawa e del Toro celeste, gli dei lo condannano a morire entro breve termine. Dopo una malattia di dodici giorni, esala l'ultimo respiro sotto gli occhi dell'amico Gilgamesh, oppresso dal sentimento della propria impotenza e dal cordoglio. Un pensiero doppiamente amaro ossessionerà d'ora in avanti Gilgamesh angosciato: Enkidu è morto e anche lui finirà col subire la stessa sorte. La gloria conquistata con le sue segnalate imprese non gli è che di magro conforto. Ed ecco che ora l'eroe tormentato desidera con tutte le sue forze di ottenere una più tangibile immortalità: quella del corpo. Bisogna che cerchi il segreto della vita eterna e che lo trovi.

Sa che, in passato, solo un uomo è riuscito a divenire immortale: Utanapishtim, il saggio e pio monarca dell'antica Shuruppak, una delle cinque città reali fondate prima del Diluvio.[4] E così Gilgamesh decide di recarsi a ogni costo nel paese dove vive ora Utanapishtim, all'altro capo del mondo: quest'eroe immortale gli rivelerà, forse, il prezioso segreto della vita eterna. Valica anzitutto monti, poi attraversa pianure; il viaggio è lungo, difficile, e Gilgamesh prova la fame. Deve continuamente lottare contro le bestie selvagge che l'attaccano. Infine supera il Mare primordiale, le «Acque dei Morti». Il fiero monarca di Uruk non è che un poveraccio pelle e ossa quando giunge da Utanapishtim: i suoi capelli, la sua barba sono lunghi e ispidi, il suo corpo sudicio coperto con pelli di animali.

Supplica Utanapishtim di insegnargli il segreto della vita eterna, ma i discorsi che gli fa il vecchio re di Shuruppak sono molto deludenti. Gli racconta a lungo la storia del tremendo Diluvio, scatenato un tempo dagli dei sulla terra per sterminare tutti gli esseri viventi. Gli dice che anche lui sarebbe allora certamente perito, se non si fosse potuto mettere al riparo nella grande nave che il dio della saggezza, Ea,[5] gli aveva consigliato di costruire. Quanto alla vita eterna – aggiunge – era un dono che gli dei avevano voluto fargli; ma c'era un dio disposto a far dono dell'immortalità a Gilgamesh? All'udire queste parole il nostro eroe dispera della sua sorte. È rasse-

gnato a tornarsene a Uruk senza aver nulla concluso. Ma ecco farsi strada un barlume di speranza. Per le insistenze della moglie, Utanapishtim indica a Gilgamesh dove potrà procurarsi la pianta dell'eterna giovinezza, che cresce in fondo al mare. Gilgamesh s'immerge perciò nelle acque, riesce a cogliere la pianta e riparte pieno di gioia per Uruk. Ma gli dei avevano disposto altrimenti. Mentre fa il bagno in una fonte da lui vista lungo il cammino, un serpente gli porta via la preziosa pianta. Abbattutissimo e amaramente deluso, l'eroe torna allora a Uruk, cercando di consolarsi con la vista delle possenti mura che circondano la città.

Questo, in succinto, il contenuto del testo conservato sulle prime undici tavolette dell'epopea babilonese di Gilgamesh. Alla fine del capitolo parleremo dell'ultima, che suol chiamarsi tavoletta XII, benché in realtà non faccia parte del poema.

Quando fu composta quest'opera? All'inizio di queste pagine ho detto che su parecchie tavolette sono stati trovati passi di una versione più antica, che data dai secoli XVIII e XVII a.C. Un confronto fra il testo di questa versione in babilonese antico e quello della versione assira che noi possediamo conferma che il poema, nella forma a noi conosciuta, era già assai diffuso sin dalla prima metà del II millennio a.C. Risolta tale questione, vediamo ora come affrontare il problema, ben più delicato, ben più importante anche per il sumerologo, delle fonti dell'*Epopea di Gilgamesh*. A dir vero, basta esaminare superficialmente il testo per accorgersi che quest'opera babilonese – vale a dire redatta da Semiti e in una lingua semitica – rivela in molti punti origine sumerica e non semitica, e ciò nonostante la sua antichità. I nomi dei protagonisti, Gilgamesh ed Enkidu, sono con molta probabilità sumerici. I genitori di Gilgamesh, Lugalbanda e Ninsun, portano anch'essi nomi sumerici. La dea Aruru, che foggia il corpo di Enkidu, è l'importantissima dea-madre di Sumer più nota sotto i nomi di Ninmah, Ninhursag e Nintu (cfr. il capitolo XIV). All'Anu dei Babilonesi, che creò il Toro celeste per la vendicativa Ishtar, corrisponde il dio An di Sumer. Infine è il dio sumero Enlil a decidere la morte di Enkidu. E, nell'episodio del Diluvio, sono gli dei sumeri a sostenere i ruoli principali.

Queste constatazioni e la semplice logica non sono le sole a farci sostenere l'origine sumerica di alcuni passi dell'*Epopea di Gilgamesh*. Noi conosciamo, come si è visto, le versioni sumeriche dei numerosi episodi riferiti da questo poema. Tra il

1911 e il 1935 venti tavolette o frammenti di tavolette, su cui figuravano dei testi sumerici relativi a Gilgamesh, erano stati già pubblicati da vari studiosi: Radau, Zimmern, Poebel, Langdon, Chiera, de Genouillac, Gadd e Fish. Edward Chiera da solo ne aveva scoperti quattordici. Dopo il 1935 io stesso ho identificato più di sessanta nuovi testi di questa serie.

Disponiamo pertanto, per il momento, di un insieme relativamente considerevole di poemi sumerici dedicati a Gilgamesh. Confrontando il loro contenuto con quello dell'epopea babilonese, potremo dunque sapere in che modo e misura gli autori del poema babilonese abbiano utilizzato le fonti sumeriche. A ogni modo, il problema delle origini sumeriche di quest'opera non è così semplice come parrebbe a prima vista. Esso contiene degli aspetti complessi, che vanno colti con precisione, sotto pena di una falsa soluzione. Proprio per questo motivo enunzieremo di nuovo chiaramente il problema, ponendo i tre quesiti seguenti:

1. *L'Epopea di Gilgamesh* corrisponde, nel suo insieme, a un originale sumerico? Vale a dire: ci si può attendere che venga alla luce un'opera sumerica la quale, benché abbastanza differente per forma e contenuto dal poema babilonese, presenti nondimeno tali analogie con esso da poterla fondatamente ritenere il modello su cui quest'ultimo sarebbe stato esemplato?

2. Se i testi di cui disponiamo provano che l'epopea babilonese, nel suo insieme, non è stata ispirata da un originale sumerico, ma che solo alcuni episodi hanno origine sumerica, è possibile identificare questi ultimi con sufficiente chiarezza?

3. Per quanto concerne gli episodi dell'*Epopea di Gilgamesh* per i quali non si conoscono ancora precedenti sumerici, si ha il diritto di supporre che siano di origine semitica, oppure bisogna credere che anch'essi abbiano origini sumeriche?

Posti tali quesiti, possiamo dedicarci con perfetta cognizione di causa allo studio comparativo dell'opera babilonese e dei poemi sumerici. Sinora di questi ultimi è stato possibile ricostruirne sei, e precisamente:

Gilgamesh e il Paese dei Viventi
Gilgamesh e il Toro celeste
Il Diluvio
La Morte di Gilgamesh
Gilgamesh e Agga di Kish
Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi.

Non si dimentichi, comunque, che i testi di quasi tutti questi poemi sono frammentari; si aggiunga che la loro traduzione pone problemi ardui e rimane spesso dubbia, anche per quanto riguarda i passi che non contengono affatto lacune. Tuttavia, anche così come sono, forniscono dati sufficienti a farci rispondere con certezza al primo e al secondo quesito. E per quanto sia impossibile risolvere in modo altrettanto probante il terzo, possiamo giungere, toccando il problema che ci interessa, a conclusioni relativamente sicure.

Ma non facciamo anticipazioni. Esaminiamo piuttosto il contenuto dei sei poemi or ora elencati:

1. Ho già riassunto il poema *Gilgamesh e il Paese dei Viventi* nel capitolo XXVII. È l'evidente *pendant* dell'episodio della Foresta dei Cedri riferito nell'*Epopea di Gilgamesh*. Eppure, se si confrontano più da vicino le due versioni, ci si accorge che di comune non hanno se non lo schema della vicenda. Nell'una e nell'altra Gilgamesh decide di recarsi alla foresta dei Cedri; porta con sé Enkidu; chiede e ottiene la protezione del dio del sole; i due compagni giungono alla foresta e abbattono un cedro; Huwawa viene ucciso. Ma le due versioni sono molto differenti per i particolari, il piano, il tono. Nel poema sumerico, per esempio, Gilgamesh è accompagnato non solo da Enkidu ma da una schiera di cinquanta abitanti di Uruk, mentre nella versione babilonese l'accompagna il solo Enkidu. D'altra parte, il poema sumerico non parla del «Consiglio degli Anziani», che assolve un ruolo assai importante nella versione semitica.

2. Del poema sumerico *Gilgamesh e il Toro celeste,* tuttora inedito, non rimangono che frammenti. Il testo contiene, dopo una lacuna di venti righe, un discorso rivolto a Gilgamesh dalla dea Inanna (l'Ishtar dei Babilonesi); ella gli parla dei doni che è pronta a fargli e dei favori che è disposta a concedergli. Abbiamo motivo di supporre che, nelle righe mancanti, Inanna offrisse a Gilgamesh il suo amore. Dopo il discorso della dea, si ha una seconda lacuna; in questo passo l'eroe rifiutava probabilmente le profferte di Inanna. Quando il poema riprende, troviamo Inanna di fronte ad An, il dio del cielo, al quale domanda di metterle a disposizione il Toro celeste. In principio An sembra dir di no; ma Inanna lo minaccia di far intervenire tutti i grandi dei dell'universo. An, spaventato, cede alla sua richiesta. A questo punto Inanna manda contro Uruk il Toro celeste, che devasta la città. Più in

là si leggono le parole che Enkidu rivolge a Gilgamesh, poi il testo di cui disponiamo diventa incomprensibile. Noi ignoriamo tutto della fine del poema, che doveva senza dubbio riferire la lotta vittoriosa di Gilgamesh contro il Toro.

Se confrontiamo questo poema sumerico col corrispondente passo dell'*Epopea di Gilgamesh,* vediamo che le grandi linee del racconto sono indiscutibilmente identiche. Nei due poemi Inanna (o Ishtar) offre il proprio amore a Gilgamesh e tenta di sedurlo con dei doni; Gilgamesh respinge le sue proposte; An (o Anu) acconsente, a malincuore, a mandare il Toro celeste a Uruk; il mostro devasta la città, poi viene ucciso. Ma le due versioni differivano profondamente nei particolari. I doni che Inanna vuol fare a Gilgamesh per sedurlo non sono i medesimi nell'una e nell'altra. Il discorso con cui Gilgamesh rifiuta le proposte della dea occupa cinquanta righe nell'epopea semitica e ridonda di dotte allusioni alla mitologia e ai proverbi babilonesi, mentre è assai più breve nel poema sumerico. Infine le conversazioni tra Inanna (o Ishtar) e An (o Anu) sono abbastanza dissimili nelle due versioni. È perciò quasi certo che i particolari della fine del poema sumerico, indubbiamente conservati in testi ancora sconosciuti, devono avere solo pochi punti in comune con quelli che si trovano nel poema babilonese.

3. Ho già analizzato *Il diluvio*, altro poema sumerico, nel capitolo XXIII, dove ho dato la traduzione del passo in cui è narrato l'episodio al quale deve il suo titolo. Ora la storia del Diluvio costituisce la maggior parte della tavoletta XI dell'*Epopea di Gilgamesh.* Studiandola potremo formarci un'idea di alcuni dei procedimenti adottati dai poeti babilonesi quando indulgevano a mutui letterari.

L'episodio sumerico del Diluvio fa parte di un poema il cui tema principale era l'immortalità conferita a Ziusudra. Ma gli autori babilonesi seppero abilmente sfruttare ai propri fini questo spunto mitologico. Così, nel momento in cui, nell'epopea, Gilgamesh, allo stremo delle forze, giunge da Utanapishtim (equivalente babilonese di Ziusudra) e cerca di conoscere da lui il segreto della vita eterna, i nostri autori, invece di mettere in bocca al re divenuto immortale una risposta breve e precisa, hanno colto l'occasione per esporre a modo loro il mito del Diluvio. E poiché la prima parte del poema sumerico (quella relativa alla creazione[6]) non era in quel caso di alcuna utilità, l'hanno semplicemente lasciata da parte. Hanno conser-

vato soltanto l'episodio del Diluvio, perché era tema per loro interessante. Ma facendo di Utanapishtim (o Ziusudra) il narratore, e presentando il loro racconto in prima anziché in terza persona, hanno dato un'altra forma al poema sumerico, in cui il narratore era un poeta anonimo.

Inoltre alcuni dettagli sono differenti. Nel poema sumerico Ziusudra è un re pio e modesto, che teme gli dei. Invece gli autori babilonesi nulla di simile dicono del loro Utanapishtim. Per contro, il loro poema fornisce assai più numerose precisazioni sulla costruzione della nave, nonché sulla natura del Diluvio e sulle rovine da questo provocate. Altra differenza: mentre, secondo il poema sumerico, il Diluvio era durato sette giorni e sette notti, secondo la versione babilonese tale durata va calcolata a sei. Infine, mentre secondo quest'ultima Utanapishtim libera degli uccelli per accertarsi se le acque del Diluvio si siano abbassate, nulla di simile si legge nel mito sumerico.

4. Passiamo ora al poema, in via provvisoria intitolato *La Morte di Gilgamesh.*[7] Nel breve passo conservatoci possiamo leggere soltanto quanto segue: Gilgamesh continua, come sembra, la sua ricerca dell'immortalità, ma viene a conoscere che l'uomo non può conseguire la vita eterna; per quanto lo riguarda, egli ha ottenuto il potere regio e la grandezza e gli è stato concesso di dar prova di eroismo nel combattimento: è questo il destino a lui assegnato, non l'immortalità. Sebbene, come si è detto, il testo del poema sia assai incompleto, è facile constatare che esso costituisce la fonte indiscutibile di svariati passi delle tavolette IX, X e XI dell'*Epopea di Gilgamesh.* Queste tavolette evocano anch'esse il discorso dell'eroe in favore dell'immortalità insieme alla tesi opposta, secondo la quale il destino degli umani è la morte. Ma – fatto assai strano – il poema babilonese non riproduce la descrizione sumerica di Gilgamesh.

5. Nessun passo dell'*Epopea di Gilgamesh* trova riscontro nel mito sumerico *Gilgamesh e Agga di Kish.* A dir il vero noi conosciamo ciò il cui interesse storico e politico è per noi tanto prezioso. Ne ho parlato nel capitolo V e non vedo il motivo di tornarci su.

6. Per quel che concerne l'ultimo poema, *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi* mi riservo di dimostrare, alla fine del presente capitolo, i mutui che ne fecero gli scribi di Babilonia.

Ecco dunque terminata quest'analisi comparativa dei poemi

sumerici, indispensabile per rispondere ai quesiti postici. Quali sono le risposte?

1. Esiste una versione originale sumerica dell'insieme dell'*Epopea di Gilgamesh*? Certamente no. I poemi sumerici sono di dimensioni assai differenti e risultano di racconti distinti e senza il minimo legame tra loro. I Babilonesi si sono dimostrati innovatori, modificando i diversi episodi presi in prestito dai Sumeri e collegandoli in modo da formare un tutto coerente. In questo senso l'*Epopea di Gilgamesh* è senz'altro opera loro.

2. Siamo in grado di identificare gli episodi dell'epopea che hanno origine sumerica? Sì, entro certi limiti. Conosciamo i modelli sumerici dell'episodio della Foresta dei Cedri (tavolette III-V del poema babilonese), di quello del Toro celeste (tavoletta VI), di vari passi della Ricerca dell'immortalità (tavolette IX, X, XI), come pure del racconto del Diluvio (tavoletta XI). Tuttavia le versioni babilonesi di questi episodi non sono imitazioni servili delle versioni sumeriche che le ispirarono. La somiglianza è nelle grandi linee.

3. Ma quali sono le parti dell'*Epopea di Gilgamesh* per le quali non conosciamo fonti sumeriche? Eccole: il brano introduttivo; i passi in cui si narrano gli avvenimenti in seguito ai quali Gilgamesh ed Enkidu divennero amici (tavolette I-II); quello relativo alla morte e ai funerali di Enkidu (tavolette VII-VIII). Queste parti del poema sono di origine babilonese oppure anch'esse risalgono a fonti sumeriche? Non si può rispondere che per ipotesi. Comunque, se esaminiamo il poema babilonese alla luce dei testi mitici o epici di Sumer, sembra possibile cavarne diverse conclusioni, interessanti anche se provvisorie.

Consideriamo anzitutto il brano introduttivo dell'epopea babilonese. Il poema comincia col presentare l'eroe come un viaggiatore onnisciente e chiaroveggente; egli è l'uomo che ha edificato le mura di Uruk; poi il poema prosegue con una poetica descrizione di queste mura, che ha piuttosto il piglio di un discorso retorico rivolto al lettore. Ora in nessuno dei poemi sumerici a nostra conoscenza ritroviamo passi redatti in uno stile del genere. È perciò probabilissimo che l'introduzione dell'*Epopea di Gilgamesh* sia un'autentica creazione del poeta babilonese.

Il racconto degli avvenimenti in seguito ai quali Gilgamesh ed Enkidu divennero amici, che viene subito dopo l'introdu-

zione e costituisce la maggior parte delle tavolette I e II, risulta dei seguenti episodi: il governo tirannico di Gilgamesh; la creazione di Enkidu; la caduta di Enkidu; i sogni di Gilgamesh; l'«umanizzazione» di Enkidu; la lotta tra Gilgamesh ed Enkidu. Questi fatti si susseguono con una ben congegnata progressività, di cui il patto di amicizia tra i due eroi segna la logica conclusione. Sempre nel medesimo spirito, il poeta ha utilizzato successivamente il tema dell'amicizia per introdurre l'episodio del viaggio. Tutto ciò è ben diverso da quanto leggiamo nel corrispondente passo di *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi.* Abbiamo quindi ragione di supporre che non scopriremo racconti sumerici che riferiscano i fatti così come ci sono esposti nell'epopea babilonese. Eppure non mi meraviglierei che un giorno si scoprissero delle fonti sumeriche di questo o quel passo di detta epopea, concernente questa o quella vicenda particolare. In ogni caso i temi mitologici, che compaiono negli episodi ove si tratta della creazione di Enkidu, dei sogni di Gilgamesh e della lotta tra i due eroi, rispecchiano sicuramente influenze sumeriche. Occorre invece una maggior prudenza per quanto riguarda la caduta e l'«umanizzazione» di Enkidu. E l'idea, secondo la quale la saggezza è il frutto dell'esperienza sessuale, è di origine semitica o sumerica? Per il momento ci è impossibile rispondere all'interessante quesito.

È invece assai improbabile che il racconto della morte e dei funerali di Enkidu possa avere origine babilonese. In effetti, secondo l'autore sumero di *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi,* Enkidu non è morto come di solito muoiono gli uomini: egli è stato catturato dal demone Kur per avere consapevolmente violato i tabù dell'universo infernale. Quest'incidente della morte di Enkidu serve, presso gli autori babilonesi, a introdurre l'episodio della ricerca dell'immortalità, punto culminante del loro poema.

Riassumendo: molti degli episodi dell'epopea babilonese sono stati mutuati da poemi sumerici dedicati all'eroe Gilgamesh. Anche nei passi di cui non conosciamo i modelli sumerici taluni temi particolari riflettono anch'essi l'influsso della poesia mitica o epica di Sumer. Tuttavia, come abbiamo visto, i poeti babilonesi non hanno copiato servilmente quei poemi. Ne hanno modificato il contenuto e la forma, secondo il proprio temperamento e le proprie tradizioni, al punto che nella loro opera non è ravvisabile se non lo scheletro degli originali sumerici. Quanto all'azione, a quella progressione fatale e

possente che nell'epopea conduce l'eroe avventuroso e tormentato all'ineluttabile delusione finale, essa è incontestabilmente una creazione dei Babilonesi. Bisogna pertanto onestamente riconoscere che, nonostante alcuni evidenti mutui da diverse fonti sumeriche, l'*Epopea di Gilgamesh* è un'opera semitica.

Ma questo è vero solo per le prime undici tavolette del poema, poiché la tavoletta XII, l'ultima, non è altro che una traduzione letterale in lingua accadica o, se si vuole, babilonese e semitica, della seconda metà di un poema sumerico. Gli scribi babilonesi l'hanno accodata alle tavolette precedenti, senza preoccuparsi del senso e dell'unità dell'epopea.

Da tempo si era sospettato che questa tavoletta XII non rappresentasse che una specie di appendice alle prime undici che formano un tutto, ma non se ne ebbe la prova se non quando il testo del poema sumerico *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi* fu definitivamente ricostruito e tradotto. Eppure C. J. Gadd, già conservatore delle Antichità orientali al British Museum, che nel 1930 aveva pubblicato una tavoletta di Ur sulla quale figurava una parte di questo poema, aveva sin d'allora constatato una stretta correlazione tra il suo contenuto e quello della tavoletta XII dell'epopea semitica.

Il testo di *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi* non è stato ancora pubblicato integralmente.[8] Comincia con un prologo di ventisette righe il cui contenuto nulla ha a che vedere col seguito; le prime tredici, come si è visto nel capitolo XIII, forniscono dati precisi di somma importanza circa l'idea che i Sumeri si facevano della creazione e dell'universo, mentre le altre quattordici descrivono la lotta ingaggiata contro il mostro Kur dal dio Enki (cfr. il capitolo XXVII). A questo punto ha inizio il racconto vero e proprio.

Un piccolo albero-*huluppu* (forse una specie di salice) cresceva sulla sponda dell'Eufrate, che lo nutriva con le sue acque. Un giorno il vento del sud l'investe furiosamente e il fiume sommerge l'arbusto. La dea Inanna, che passava di là, lo prese nella sua mano e lo portò nella città di Uruk. Lo piantò nel suo giardino sacro e lo curò come meglio poté, poiché intendeva ricavare da esso, una volta cresciuto, uno scanno e un letto.

Passarono degli anni e quello si fece grande. Ma quando Inanna volle abbatterlo, si trovò in un bell'impiccio: il Serpente che «non conosce il fascino» aveva fatto il suo covo ai piedi dell'albero, l'uccello Imdugud aveva sistemato i suoi

piccoli sulla sua cima e Lilith[9] aveva costruito la sua casa tra i rami. Visto ciò, la giovane dea, di solito così gaia, si mise a versare lacrime amare.

L'indomani, quando il dio del sole Utu, suo fratello, uscì all'alba dalla sua camera, Inanna gli raccontò, piangendo, quel che se n'era fatto dell'albero-*huluppu*. Nel frattempo Gilgamesh, che aveva certo udito i suoi lamenti, le venne cavallerescamente in aiuto: indossò la sua «armatura», pesante cinquanta mine,[10] e con la sua ascia, pesante sette talenti e sette mine,[11] uccise il Serpente. L'uccello Imdugud, spaventato, volò via ad ali spiegate verso il monte coi suoi piccoli. Lilith fuggì, a gambe levate, nel deserto. Quindi con l'aiuto degli uomini di Uruk venuti con lui Gilgamesh abbatté l'albero e ne fece dono a Inanna, perché dal suo legno ricavasse un letto e uno scanno, come aveva in mente.

Ma, a quanto pare, la dea aveva mutato idea: si servì del tronco dell'albero per fare un *pukku* (una specie di tamburo) e con uno dei rami fece un *mikku* (mazzuolo per tamburo). Seguono dodici righe, da cui apprendiamo quel che Gilgamesh fece in Uruk col *pukku* e col *mikku* in parola. Sebbene il testo di questo brano sia intatto, pure il suo significato ci sfugge completamente. È probabile che in esso si faccia allusione a certi modi di fare tirannici dell'eroe, di cui soffrivano gli abitanti della città. Quando il poema ritorna comprensibile, veniamo a conoscere che il *pukku* e il *mikku* sono caduti nel fondo degl'Inferi «a causa dei lamenti delle ragazze». Gilgamesh ha tentato di ricuperarli, ma invano. È andato perciò a sedersi davanti alla porta del mondo sotterraneo e là pronuncia la seguente lamentazione:

O mio *pukku*! o mio *mikku*!
Il mio *pukku* dal vigore irresistibile!
Il mio *mikku* dalla danza ritmata senza pari!
Il mio *pukku* che prima era con me nella casa del carpentiere.
La moglie del carpentiere era allora con me come la madre che mi ha messo al mondo,
La figlia del carpentiere era allora con me come una giovane sorella.
Il mio *pukku*, chi lo riporterà dagl'Inferi?
Il mio *mikku*, chi lo riporterà dagl'Inferi?

Enkidu gli propone allora di andare a cercarli agl'Inferi:

O mio signore, perché piangi, perché il tuo cuore è afflitto?
Il tuo *pukku*, te lo riporterò io dagl'Inferi,
Il tuo *mikku*, te lo riporterò io dalla «faccia» degl'Inferi!

Il padrone informa il servo sui vari tabù infernali, che egli non deve violare a nessun costo. Gilgamesh dice a Enkidu:

Se ora scendi agl'Inferi,
Ti dirò una parola, ascoltala,
Ti darò un consiglio, seguilo.
Non indossare vesti pulite,
Altrimenti i reggitori infernali si faranno avanti come il nemico.
Non ungerti col buon olio del *bur* [12],
Altrimenti al suo odore essi ti si accalcheranno intorno.
Non scagliare il boomerang negl'Inferi,
Altrimenti quelli che il boomerang avrà colpiti ti circonderanno.
Non portare bastone nella tua mano,
Altrimenti le ombre ti svolazzeranno intorno.
Non calzare sandali,
Negl'Inferi non gettare un grido;
Non abbracciare la tua donna diletta,
Non battere la tua donna detestata;
Non abbracciare il tuo figlio diletto,
Non battere il tuo figlio detestabile,
Altrimenti il clamore del Kur-infernale ti colpirebbe,
Il clamore per quella che è coricata, per quella che è coricata,
Per la madre di Ninazu che è coricata,
Il cui corpo sacro non è coperto da alcuna veste,
Il cui petto santo non è velato da alcuna stoffa.

Nel brano ora riferito la madre di Ninazu è indubbiamente la dea Ninlil, che, secondo il mito riassunto nel capitolo XXVI, avrebbe accompagnato Enlil agl'Inferi.

Enkidu fa proprio l'opposto di quanto raccomandatogli dal padrone; perciò viene catturato dal mostro infernale Kur e non può risalire sulla terra. Gilgamesh va allora a Nippur, dove fa udire a Enlil il seguente lamento:

O Padre Enlil, il mio *pukku* è caduto negl'Inferi,
Il mio *mikku* è caduto negl'Inferi.
Io ho mandato Enkidu a cercarli, e Kur si è impadronito di lui.
Namtar [13] non si è impadronito di lui, Asag [14] non si è impadronito di lui,
Ma Kur si è impadronito di lui.
Colui che tende trappole per Nergal [15], che non risparmia nessuno, non si è impadronito di lui,
Ma Kur si è impadronito di lui.
Nella battaglia, là dove si manifesta il suo coraggio, egli non è caduto,
Ma Kur si è impadronito di lui!

Ma Enlil non vuole sentir ragioni e Gilgamesh si reca a Eridu per supplicare Enki affinché intervenga. Questi ordina subito al dio del sole Utu di praticare un buco nel tetto degl'Inferi onde consentire a Enkidu di tornare sulla terra.

Utu ubbidisce e l'ombra di Enkidu appare davanti a Gilgamesh. Padrone e servo si abbracciano, poi Gilgamesh domanda al reduce di raccontargli quel che ha visto presso i morti. I primi sette quesiti da lui postigli riguardano il modo con cui sono trattati nel mondo sotterraneo gli uomini che hanno avuto «da uno a sette figli». Il seguito del poema è molto frammentario, ma ci restano alcune parti del dialogo tra Gilgamesh ed Enkidu sul modo con cui sono trattati agl'Inferi i servitori del Palazzo, le donne che sono state madri, gli uomini uccisi in guerra i morti di cui nessuno si occupa sulla terra dopo la loro scomparsa e quelli i cui cadaveri sono rimasti insepolti nelle pianure.

È la traduzione letterale della seconda parte del poema, ora da me riassunto, che gli scribi babilonesi accodarono all'*Epopea di Gilgamesh*, di cui costituisce la tavoletta XII. Il ritrovamento di questo testo sumerico è stato un magnifico colpo di fortuna per gli assiriologi: i quali, grazie ad esso, hanno potuto ricostruire le parole mancanti nella versione accadica dell'*Epopea di Gilgamesh* e completare molte frasi e righe contenenti delle lacune. Il testo di numerosi passi della tavoletta XII, rimasto per tanto tempo incomprensibile nonostante gli accaniti sforzi di tanti insigni studiosi, ormai è divenuto chiaro.

XXIX. LETTERATURA EPICA

LA PRIMA ETÀ EROICA DELL'UMANITÀ

Le età eroiche, che segnano, a diverse epoche e in diversi luoghi, la storia della civiltà, non sono semplici fenomeni letterari; gli storici si rendono conto oggigiorno, soprattutto grazie ai lavori dell'erudito inglese H. Munro Chadwick, che in realtà si tratta di importantissimi fenomeni sociali. È il caso, per limitarci ai più noti, dell'età eroica della Grecia sul finire del II millennio a.C.; di quella dell'India, che si verificò circa un secolo dopo; di quella che vissero le popolazioni germaniche dal IV al VI secolo della nostra era. In ognuna di queste tre epoche si constata la comparsa di strutture politiche e sociali analoghe, di concezioni religiose press'a poco simili, di forme d'espressione affini. Nessun dubbio, quindi, che le età eroiche suddette siano il prodotto di cause identiche.

I poemi epici, di cui parlerò o di cui ho già parlato in questo libro, costituiscono la letteratura di un'altra età eroica dell'umanità: quella di Sumer. Giunta al suo apogeo sin dal primo quarto del III millennio a.C., essa ha dunque preceduto di più di millecinquecento anni la più antica delle età eroiche indoeuropee: quella della Grecia. Eppure, presenta con l'età eroiche da tempo conosciute significative somiglianze. Queste ultime, come Chadwick ha dimostrato con lo studio delle rispettive letterature, sono periodi essenzialmente barbarici: i loro tratti comuni balzano all'occhio. Sul piano politico si tratta, in tutti, di minuscoli regni, i cui sovrani hanno conseguito e conservano il potere per la loro abilità in guerra. Per regnare, ognuno di essi si appoggia al *comitatus*, gruppo di partigiani armati che lo seguono ciecamente in tutte le sue imprese. Alcuni dispongono di una specie di consiglio, che convocano a loro arbitrio e che non ha altro compito oltre quello di ratificare le loro decisioni. I signori di questi piccoli regni mantengono tra loro relazioni costanti, a volte delle più amichevoli. Tendono così a formare una casta aristocratica per

così dire internazionale, una casta i cui membri hanno idee loro proprie e si comportano diversamente dai loro sudditi.

Dal punto di vista religioso le tre età eroiche indoeuropee sono caratterizzate da un medesimo culto di divinità antropomorfiche. Queste vivono insieme in Olimpi, ma ciascuna ha pure la sua propria dimora. I culti ctonii o animistici hanno, a quanto pare, un margine assai ristretto durante questi periodi. Si crede che dopo la morte l'anima raggiunga un luogo assai distante dalla terra, ritenuto la patria universale delle ombre e non riservato agli abitanti di questo o quel paese particolare. Quanto agli eroi, alcuni sono creduti di origine divina, ma non costituiscono oggetto di culto.

Quanto ora detto caratterizza sia l'età eroica di Sumer sia quelle delle civiltà indoeuropee. Ma il parallelismo si spinge ancora più in là: esso si manifesta specialmente sul piano estetico, soprattutto nella letteratura. Ciascuna di queste età ha assistito alla comparsa di leggende epiche narrative, in *forma poetica,* che dovevano essere recitate o cantate. Esse rispecchiano lo spirito e la sensibilità dell'epoca e ce li fanno comprendere. Le caste dirigenti ricercavano più di ogni altra cosa la gloria; i bardi e i menestrelli delle corti erano perciò stimolati a improvvisare poemi narrativi o *lais* in cui celebravano le avventure e le imprese dei re e dei principi. Questi *lais* epici, diretti soprattutto a distrarre i convitati alle feste e ai banchetti continuamente dati dai potenti, erano probabilmente recitati con accompagnamento di arpa o di lira.

Nessuno di tali poemi ci è pervenuto nella forma originaria; furono infatti composti quando la scrittura ancora non esisteva o, se già esisteva, non era utilizzata dai menestrelli. I poemi epici delle età eroiche greca, indiana e germanica furono affidati assai tardi alla scrittura: si tratta di vere e proprie opere letterarie, in cui venne inserito solo un certo numero dei *lais* originari, per di più non senza ritocchi e spesso con l'aggiunta di importanti sviluppi. Lo stesso avvenne a Sumer, dove abbiamo buoni motivi per supporre che un certo numero di *lais* primitivi non sia stato inciso su tavoletta se non cinque o sei secoli dopo la fine dell'età eroica, anche qui con profondi rimaneggiamenti da parte dei sacerdoti e degli scribi. Tuttavia va notato che le copie dei testi epici sumerici conservati risalgono quasi tutte alla prima metà del II millennio a.C.

Tra le epopee delle tre età eroiche indoeuropee a noi pervenute esiste un certo numero di impressionanti analogie, sia di

contenuto sia di forma. In primo luogo in tutti i poemi del genere si tratta prevalentemente di individui. I loro autori si sono prefissi di cantare le imprese di eroi, non di celebrare la gloria di regni o di collettività. Inoltre, se è probabile che alcune delle avventure raccontate abbiano avuto realmente una base storica, è del pari sicuro che i loro autori non esitavano a sfruttare temi di pura invenzione: esageravano, per esempio, le virtù degli eroi, narravano sogni profetici, facevano intervenire nei loro racconti gli dei. Sotto il profilo stilistico i poemi epici in parola sono caratterizzati dall'abuso di epiteti convenzionali, di ripetizioni prolisse, di formule ricorrenti e di descrizioni spesso oziose, per non dire dei soverchi discorsi.

Tutte queste caratteristiche si riscontrano sia nella poesia epica sumerica sia in quella dei Greci, degl'Indiani o dei Germani. Ora sembra poco verosimile che un genere letterario così particolare come la poesia narrativa, e per lo stile e per la tecnica, sia stato creato e sviluppato isolatamente a epoche diverse in Grecia, in India, nel Nord Europa e a Sumer. E poiché la poesia narrativa sumerica è di gran lunga la più antica, tutto induce a pensare che la poesia epica sia nata in Mesopotamia.

Ciò non vuol dire che tra le produzioni della letteratura epica di Sumer e quelle dei Greci, degl'Indiani e dei Germani non vi siano differenze. Ve ne sono, sicuramente. Per esempio, i poemi eroici sumerici si limitano a narrare più o meno diffusamente *una* storia, *un* episodio particolare, a sé stante; i Sumeri non sentirono il bisogno di raccogliere questi episodi in un'opera più vasta, come invece dovevano fare più tardi i poeti babilonesi nella loro *Epopea di Gilgamesh* (cfr. i capitoli XXVII e XXVIII). D'altra parte nei loro poemi la psicologia rimane abbastanza rudimentale: gli eroi di cui parlano hanno qualcosa di semplicistico e sono pressoché privi di personalità. Gli intrighi e le peripezie sono narrati in uno stile convenzionale e stereotipato. Nei loro racconti non si trova nulla di paragonabile al movimento che anima certi poemi come l'*Iliade* o l'*Odissea*. Altra interessante differenza: le donne, almeno le mortali, che sono quasi assenti nelle opere sumeriche, hanno un gran posto nelle epopee indoeuropee. Infine i poeti di Sumer ottenevano i loro effetti ritmici mediante la ripetizione e l'introduzione di talune varianti nelle frasi; non conoscevano affatto quei versi di lunghezza costante più tardi utilizzati dagli autori delle epopee greche, indiane o germaniche.

Detto ciò, vediamo quel che contengono i poemi sumerici. E, in primo luogo, quanti ne conosciamo? Sino a oggi ce n'è pervenuta una decina. La loro lunghezza oscilla tra un centinaio di righe e un po' più di seicento. Due di essi sono dedicati a Enmerkar, altri due a Lugalbanda (ma anche in uno di questi ultimi si parla molto di Enmerkar), cinque a Gilgamesh. I nomi di questi tre eroi figurano nella lista dei re di Sumer, documento storico il cui testo – come quello dei poemi epici – è stato ritrovato su delle tavolette risalenti alla prima metà del II millennio a.C., ma che probabilmente era stato fissato durante l'ultimo quarto del III millennio. Enmerkar, Lugalbanda e Gilgamesh vi sono indicati rispettivamente come il secondo, il terzo e il quinto sovrano della prima dinastia di Uruk, la quale, a dar retta ai saggi di Sumer, precedette la prima dinastia di Kish. Ho già commentato una delle leggende relative a Enmerkar e cinque dei poemi dedicati a Gilgamesh (nei capitoli IV, V, XXVII e XXVIII). Questa volta vorrei evocare la seconda leggenda di Enmerkar e le due leggende di Lugalbanda. Il lettore si formerà in tal modo un'idea completa della poesia sumerica a noi trasmessa.

Come quella di cui si è trattato nel capitolo IV, la seconda leggenda di Enmerkar racconta l'assoggettamento di un signore di Aratta. Ma in questo poema Enmerkar non esige sin dall'inizio la sottomissione del rivale. È quest'ultimo che comincia con lo sfidare Enmerkar e provoca così la propria sconfitta. Per tutto il racconto il signore di Aratta è indicato col proprio nome, Ensukushsiranna; perciò non è affatto certo che si tratti dell'anonimo signore di Aratta dell'altra leggenda. Prima del 1952 di questo testo non si conosceva che un centinaio di righe del principio e circa venticinque di un brano alla fine. Ma durante gli scavi effettuati a Nippur nel 1951-1952, sotto gli auspici dell'University Museum di Filadelfia e dell'Oriental Institute di Chicago, vennero alla luce due tavolette in eccellente stato di conservazione, che permisero di completarlo in gran parte. Ecco, riassunto a grandi linee, il contenuto di questo poema, almeno come ci è possibile oggi ricostruirlo.[1]

All'epoca in cui Ennamibaragga-Utu era (forse) re di Sumer, Ensukushsiranna, signore di Aratta, inviò un araldo a Enmerkar, signore di Uruk. Quest'araldo aveva il mandato di intimare a Enmerkar di riconoscere la sovranità di Ensukushsiranna e di dirgli che la dea Inanna doveva essere riportata ad Aratta.

Apprendiamo poi che Enmerkar accoglie con disprezzo la

sfida del rivale. In un lungo discorso egli afferma di essere il favorito degli dei, dichiara che Inanna resterà a Uruk ed esige che Ensukushsiranna diventi suo vassallo. Questi raduna allora i suoi consiglieri e li interpella sul da fare. A quanto pare, costoro gli rispondono di sottomettersi, ma il principe rifiuta sdegnosamente. Intanto il sacerdote-*mashmash* (esorcista) di Aratta, chiamato forse Urgirnunna, gli offre il suo appoggio. Egli garantisce (purtroppo il testo del poema non consente di sapere se è lui a parlare in prima persona) di attraversare il «fiume di Uruk», sottomettere tutti i paesi «in alto e in basso, dal mare alla Montagna dei Cedri» e tornare poi ad Aratta con dei vascelli (sic) carichi sino all'orlo. Ensukushsiranna, entusiasta, gli consegna cinque mine d'oro (circa 2 kg e 500) e cinque mine d'argento, come pure delle provviste per il viaggio.

Giunto a Uruk (il poema non precisa come) il *mashmash* si reca alla stalla e all'ovile sacri, dove si trovano la vacca e la capra della dea Nidaba; cerca di persuaderle a non fornire più il loro latte e la loro panna per le «sale da pranzo» della loro padrona. Il tentativo di traduzione seguente dà un'idea dello stile del brano:

Il *mashmash* parla alla vacca, s'intrattiene con essa come con un essere umano:
«O Vacca, chi mangia la tua panna? Chi beve il tuo latte?»
«Nidaba mangia la mia panna,
Nidaba beve il mio latte,
Il mio latte e il mio formaggio...,
È posto come si conviene nelle grandi sale da pranzo, le sale di Nidaba.
Io vorrei portare la mia crema... dalla stalla sacra,
Io vorrei portare il mio latte... dall'ovile,
La vacca fedele, Nidaba, la figlia preferita di Enlil...»
«Vacca,... la tua panna al tuo..., il tuo latte al tuo...»
La vacca,... la sua panna al suo..., il suo latte al suo...».
(*Queste undici righe sono poi ripetute per la capra*)

La vacca e la capra ascoltano i consigli dell'esorcista, e ciò provoca la rovina delle stalle e degli ovili di Uruk. I pastori si lamentano, mentre i loro garzoni li abbandonano. I due pastori di Nidaba, Mashgula e Uredinna, allora intervengono e, forse consigliati dal dio del sole Utu (le relative righe del testo sono troppo incomplete per poterlo affermare), riescono a bloccare le arti del *mashmash* con l'aiuto di «Madre Sagburru».

Tutti e due[2] han gettato il principe nel fiume,
Il *mashmash* ha fatto uscire dall'acqua il gran pesce-*suhur*,
Madre Sagburru ha fatto uscire dall'acqua l'uccello...
L'uccello... si è impadronito del pesce-*suhur*, l'ha portato nella montagna
Per la seconda volta essi hanno gettato il principe nel fiume,
Il *mashmash* ha fatto uscire dall'acqua la pecora e il suo agnello.
Madre Sagburru ha fatto uscire dall'acqua il lupo,
Il lupo si è impadronito della pecora e del suo agnello, li ha portati nella vasta pianura.
Per la terza volta essi han gettato il principe nel fiume,
Il *mashmash* ha fatto uscire dall'acqua la vacca e il suo vitello,
Madre Sagburru ha fatto uscire dall'acqua il leone,
Il leone si è impadronito della vacca e del suo vitello, li ha portati nella giuncaia.
Per la quarta volta essi hanno gettato il principe nel fiume,
Il *mashmash* ha fatto uscire dall'acqua il muflone,
Madre Sagburru ha fatto uscire dall'acqua il leopardo dei monti,
Il leopardo dei monti si è impadronito del muflone, l'ha portato nella montagna.
Per la quinta volta essi hanno gettato il principe nel fiume,
Il *mashmash* ha fatto uscire dall'acqua la giovane gazzella,
Madre Sagburru ha fatto uscire dall'acqua la bestia-*gug*
La bestia-*gug* si è impadronita della giovane gazzella, l'ha portata nelle foreste.

L'esorcista viene così posto in scacco più volte: «il suo volto diventa nero; egli è frustrato nel suo disegno». «Madre Sagburru» gli rinfaccia sarcasticamente la sua sciocca condotta; egli la supplica di permettergli almeno il ritorno ad Aratta, dove canterà le sue lodi. Ma Sagburru non gli dà ascolto. Invece di lasciarlo partire, l'uccide e ne getta il cadavere nell'Eufrate.

Quando Ensukushsiranna viene a sapere quel che è capitato al *mashmash*, si affretta a inviare un messaggero a Enmerkar per informarlo che intende sottomettersi:

O tu, diletto di Inanna, tu solo sei glorificato:
Inanna giustamente ti ha scelto per il suo sacro grembo.
Delle basse terre e delle alte terre tu sei il sovrano, e io vengo dopo di te,
Sin dal concepimento io non sono stato mai tuo eguale, tu sei il «Fratello maggiore»,
Mai potrei paragonarmi a te.

Il poema si chiude con un passo redatto in stile di controversia (cfr. il capitolo XIX). Ecco le ultime righe:

Nella lite tra Enmerkar ed Ensukushsiranna,
Dopo la vittoria di Enmerkar su Ensukushsiranna, o Nidaba, gloria a te!

Passiamo ora alle leggende dell'eroe Lugalbanda. La prima, che si può intitolare *Lugalbanda ed Enmerkar,* è un poema di oltre quattrocento righe, per la maggior parte integralmente conservate. Sebbene il testo contenga poche lacune, tuttavia il suo significato in molti punti rimane oscuro. L'analisi che ora proporrò di questo poema è il risultato dei tentativi da me fatti a più riprese per penetrarne il senso. Comunque essa va ugualmente considerata assai congetturale.[3]

L'eroe Lugalbanda, che, a quanto pare, dimora controvoglia nel lontano paese di Zabu,[4] desidera vivamente tornare nella città di Uruk. A tale scopo cerca di farsi amico l'uccello Imdugud, che decide il destino e pronunzia la parola che nessuno può trasgredire. Un giorno che l'uccello è assente, Lugalbanda si avvicina al suo nido, dà ai suoi piccoli grasso, miele e pane, pone del belletto sulla loro faccia e corone *shugurra* sulla loro testa. Al ritorno l'uccello Imdugud gode al vedere i suoi piccoli ornati divinamente e dichiara che accorderà la sua amicizia e il suo favore a colui che si è mostrato così benevolo nei loro confronti, si tratti di un uomo o di un dio.

Lugalbanda si fa avanti per ricevere la sua ricompensa. L'uccello Imdugud, in un passo dove colma di elogi l'eroe e lo benedice ripetutamente, gli assicura che può tornarsene a testa alta a Uruk. A richiesta di Lugalbanda, decreta che il suo viaggio sarà favorevole, e gli dà un certo numero di buoni consigli, che Lugalbanda non dovrà rivelare ad alcuno, nemmeno ai suoi intimi. L'uccello rivola in alto, al suo nido, e l'eroe va a raggiungere i suoi amici, annunzia loro che intende partire, ma questi cercano di dissuaderlo: il viaggio che egli vuole intraprendere, gli dicono, è un viaggio da cui nessuno ritorna, poiché, per andare dal paese di Zabu a Uruk, bisogna valicare alte montagne e passare il terrificante fiume di Kur. Ma Lugalbanda non cede e il suo viaggio a Uruk si svolge felicemente.

Il re di Uruk, Enmerkar, figlio del dio del sole Utu e sovrano di Lugalbanda, si trova in una situazione disastrosa. I Martu, dei Semiti che per anni avevano saccheggiato Sumer e il paese di Accad, alla fine hanno posto l'assedio alla città. Egli vorrebbe portare un messaggio a sua sorella, la dea Inanna, di Aratta, per domandarle aiuto; ma nessuno osa affrontare il rischioso viaggio da Uruk ad Aratta. È a questo punto che Lugalbanda va a trovare il suo re e coraggiosamente gli offre di farsi suo messaggero. Enmerkar, che tiene molto a che

l'impresa resti segreta, gli fa giurare che compirà il viaggio da solo. Lugalbanda corre dagli amici e li informa della sua imminente partenza. Anche questa volta essi tentano di dissuaderlo dal partire, ma invano. L'eroe prende le sue armi e si mette in cammino. Valica le sette montagne che si estendono da un capo all'altro del paese di Anshan e giunge ad Aratta.

La dea Inanna l'accoglie calorosamente e gli chiede come mai sia venuto senza scorta. Egli le riferisce, parola per parola, il messaggio di Enmerkar. La risposta di Inanna, con cui termina il testo, è assai oscura. Sembra che la dea parli di un fiume, di strani pesci che Enmerkar deve pescare, di certi vasi per acqua che deve foggiare, di artigiani che lavorano sia il metallo che la pietra e che egli deve far venire nella sua città. Non si riesce a capire molto bene in che modo tutto questo possa liberare Sumer e Accad dai Martu e indurre costoro a togliere l'assedio di Uruk.

La seconda leggenda di Lugalbanda, *Lugalbanda, eroe errante*, che a lungo è stata intitolata *Lugalbanda e il monte Hurrum*, doveva comprendere anch'essa più di quattrocento righe. Ma siccome l'inizio e la fine del poema non sono stati ritrovati, la parte di cui disponiamo ne conta solo circa trecentocinquanta, di cui la metà assai ben conservata. Le lacune e le oscurità del testo non ci consentono di darne un riassunto completo, ma la trama doveva essere press'a poco questa.

Durante un viaggio da Uruk ad Aratta, Lugalbanda e gli uomini del suo seguito giungono al monte Hurrum. L'eroe si ammala. I compagni, convinti che tra poco morrà, decidono di proseguire il viaggio senza di lui: si propongono di prendere il suo cadavere al ritorno e riportarlo a Uruk. Lasciano però al morente in gran quantità cibo, acqua, della bevanda fermentata, come pure le sue armi; dopo di che, l'abbandonano. Nella sua sventura, Lugalbanda rivolge una preghiera al dio del sole Utu e gli chiede di aiutarlo. Utu gli fa allora mangiare il «cibo di vita», gli fa bere il «filtro di vita» e lo guarisce.

Lugalbanda, ristabilitosi, vaga ora per la steppa degli altipiani, dove si ciba di piante selvatiche e di selvaggina. Un giorno fa un sogno: una voce, probabilmente quella di Utu, gli comanda di prendere le armi da caccia, uccidere un toro selvaggio e offrirne il grasso al dio del sole al sorgere di questo; dovrà inoltre uccidere un capretto, di cui verserà il sangue in una fossa e spargerà il grasso nella pianura. Svegliatosi, si sente in dovere di eseguire quanto ordinatogli. Prepara

altresì cibi e bevanda fermentata per An, Enlil, Enki e Ninhursag, le quattro grandi divinità del pantheon sumerico. L'ultima parte del testo conservato, che comprende un centinaio di righe, sembra dedicata all'elogio di sette luminari celesti, di cui si valgono, per dar luce all'universo, il dio della luna Nanna, il dio del sole Utu e Inanna, la dea del pianeta Venere.

Termina qui il nostro esame delle opere, attualmente conosciute, della letteratura epica sumerica, letteratura che fu, come si è detto, quella dell'età eroica di Sumer. Questa precisazione è importante, perché proprio da essa prenderemo le mosse per affrontare il famoso «problema sumerico». Questo problema, che da decine di anni interessa archeologi e storici, si riduce al quesito: i Sumeri sono stati i primi ad abitare la bassa Mesopotamia? Sulle prime ci si chiederà quale rapporto possa esserci tra tale questione e la letteratura epica sumerica. Eppure si vedrà che l'esistenza stessa di quest'ultima, legata a un'età eroica, è un fatto così rivelatore che potrebbe senz'altro fornire la soluzione del problema. Investe anzi di una luce del tutto nuova la più antica storia della Mesopotamia e in modo più conforme al vero di qualsiasi ipotesi finora avanzata.

Esponiamo anzitutto i dati del «problema sumerico». È risaputo che gli scavi condotti nel Medio Oriente, in particolare in questi ultimi decenni, hanno permesso di raggiungere in certe località i livelli preistorici. Si è potuto distinguere, sulla base di criteri archeologici appropriati, in questi primordi della civiltà mesopotamica due periodi: quello di Obeid, le cui vestigia sono state trovate nello strato posto proprio al di sopra del terreno vergine, e quello di Uruk, le cui vestigia ricoprono le precedenti. Il periodo di Uruk a sua volta si suddivide in epoca alta (o antica) ed epoca bassa (o più recente). A quest'ultima risalgono appunto i sigilli cilindrici e le prime tavolette di argilla. I segni che compaiono su queste tavolette sono in gran parte pittografici, ma, come è dato giudicarne in base alle nostre attuali conoscenze, sembra che la lingua corrispondente a questi scritti sia il sumerico. La maggioranza degli archeologi ammette di conseguenza che i Sumeri si trovassero già in Mesopotamia durante la seconda epoca (la più recente) del periodo di Uruk.

È a proposito del primo periodo di Uruk e del periodo di Obeid, ossia dei più antichi, che le opinioni divergono. Secon-

do alcuni archeologi le vestigia relative a questi due periodi non presenterebbero, con quelle delle epoche successive, differenze tali da poter dedurne una soluzione di continuità. Le vestigia più antiche devono essere considerate, a loro avviso, come i prototipi delle seguenti. Ora, se si ammette che queste sono sumeriche, bisogna ammettere che lo sono ugualmente le prime. Per questi archeologi, dunque, i Sumeri sono stati senza dubbio i primi abitatori della Mesopotamia. Altri studiosi invece, partendo dai medesimi dati archeologici, giungono a conclusioni esattamente opposte. Certo – dicono – le vestigia dei periodi più antichi presentano in effetti analogie con quelle dei periodi successivi, sumerici per definizione. Tuttavia esse ne differiscono abbastanza per suggerire un'importante «frattura» etnica tra la seconda epoca di Uruk e le precedenti: quelle appartengono, secondo questi archeologi, a una civiltà presumerica; i Sumeri non sono, quindi, i primi abitatori della bassa Mesopotamia.

In definitiva, da queste discussioni emerge che, invece di andare avanti nella soluzione del problema, ci si è cacciati in un vicolo cieco. Né i reperti archeologici futuri consentiranno di uscirne, in quanto gli studiosi delle due scuole non vi vedranno che prove supplementari a sostegno delle tesi rispettive. Conviene dunque impostare nuovamente il problema, movendo da dati radicalmente diversi, senza ricorrere alle vestigia archeologiche che si prestano necessariamente a interpretazioni differenti.

Pertanto l'interesse dei poemi epici sumerici, in quanto rivelatori di un'età eroica, assume tutta la sua importanza. Essi forniscono criteri nuovi, di natura prettamente letteraria e storica. Certo la dimostrazione che ne deriva non è né evidente né diretta, dato che i testi antichi non contengono alcuna indicazione, esplicita sull'arrivo dei Sumeri in Mesopotamia. Essa si fonda sul confronto tra l'età eroica di Sumer e le età eroiche già note della Grecia, dell'India e dei Germani.

Due fattori, di cui il secondo è di gran lunga più importante, hanno contribuito sostanzialmente a produrre gli aspetti caratteristici delle tre età eroiche ora nominate (e anche in questo campo i lavori di Chadwick sono fondamentali):

1. Ognuna di esse coincide con un periodo di migrazioni, una *Völkerwanderungszeit,* come dicono i Tedeschi.

2. Nei tre casi, i popoli in migrazione – vale a dire gli Achei, gli Ariani, i Germani – la cui civiltà era allo stadio

tribale, quindi a un livello relativamente primitivo, entrarono in contatto con Stati civili in via di dissoluzione. Achei, Ariani, Germani furono inizialmente utilizzati come mercenari da questi Stati moribondi, che lottavano ancora per sopravvivere, e, al loro servizio, cominciarono ad assimilarne la cultura e la tecnica militare. Più tardi i loro popoli finirono per forzare le frontiere di quegli Stati, vi si ritagliarono feudi e regni e accumularono in tal modo considerevoli ricchezze. Fu allora che conobbero quell'età adolescente e ancora barbarica che noi chiamiamo «età eroica».

L'età eroica di cui meglio conosciamo i precedenti, quella dei Germani, corrisponde appunto a un periodo di migrazioni. Parecchi secoli prima i popoli germanici erano entrati in contatto con l'impero romano, la cui civiltà superava infinitamente la loro, ma che si infiacchiva sempre più, e avevano subito la sua influenza. Ora, durante il V e il VI secolo della nostra era, questi Germani riuscirono a occupare la maggior parte dei territori dell'impero romano e fu proprio nel corso di questi due secoli che si sviluppò la loro età eroica.

Tutto ci porta a pensare che le cose siano andate così anche per i Sumeri. La loro età eroica, come quella dei Germani, dovette seguire alla loro migrazione. Ed è probabile che prima del loro arrivo a Sumer esistesse in questo paese un impero abbastanza vasto, la cui civiltà superava di molto la loro. La civiltà sumerica deve perciò essere considerata come il prodotto di cinque o sei secoli di maturazione, succedendo a un'età eroica ancora barbarica; essa rappresenta senza alcun dubbio la messa in atto, da parte del genio sumerico, dell'eredità materiale e morale della civiltà che la precedette nella bassa Mesopotamia.

La nostra ipotesi, come si vede, fa nuova luce sulla morfologia culturale di quei tempi lontani. Tentiamo ora di ricostruire le grandi linee della storia sumerica. Questa ricostruzione, benché provvisoria e ipotetica, potrebbe rivelarsi delle più interessanti per quel che concerne l'interpretazione dei dati archeologici scoperti o ancora da scoprire.

Il periodo presumerico conobbe all'inizio una civiltà agricola campagnola. Si ammette in genere attualmente che essa fu portata nella bassa Mesopotamia da immigranti provenienti dal sud-ovest dell'Iran, che si è riusciti a identificare grazie alla loro ceramica dipinta, di una foggia caratteristica. Poco dopo la prima colonizzazione iraniana, probabilmente, dei Semiti

s'infiltrarono nel paese, pacificamente mediante conquista. La fusione di questi due gruppi etnici – Iraniani dell'est e Semiti dell'ovest – e la reciproca fecondazione delle loro civiltà dettero origine a una prima *civiltà urbana*. Al pari della civiltà sumerica posteriore, essa includeva un certo numero di città, che si disputavano ininterrottamente la supremazia sull'insieme del paese. La sua unità e la sua stabilità dovettero essere realizzate a varie riprese nel corso dei secoli, almeno durante brevi periodi. In tali epoche lo Stato mesopotamico, dove l'elemento semita era indubbiamente predominante, riuscì a esercitare la sua influenza su molte regioni vicine, creando il primo impero dell'Asia occidentale e, certamente, il primo nella storia del mondo.

I territori da questo impero controllati, sia culturalmente che politicamente, comprendevano, tra l'altro, il bordo occidentale del tavolato iranico, regione più tardi denominata Elam. Precisamente nel corso di tali espansioni e delle guerre che le accompagnarono, i Mesopotamici vennero per la prima volta in conflitto coi Sumeri. Questo popolo primitivo e probabilmente nomade era forse venuto dalle regioni situate al di là del Caucaso o dalla regione caspica e premeva sulle contrade dell'Iran occidentale che i Mesopotamici controllavano e dovevano difendere a ogni costo, in quanto facevano da stati-cuscinetto tra il loro impero e i paesi barbari.

Nei primi scontri le forze mesopotamiche, militarmente molto superiori, non ebbero certo alcuna difficoltà a battere le orde sumeriche. Ma col tempo queste orde primitive e mobili dovevano finire con avere la meglio sugli avversari, più civili e sedentari. I guerrieri sumeri, che risiedevano come ostaggi nelle città dei Mesopotamici o servivano come mercenari nei loro eserciti, riuscirono ad assimilare gli elementi dell'arte militare dei vincitori, la loro principale carenza. E quando l'impero mesopotamico si indebolì e scomparve, i Sumeri travolsero gli stati-cuscinetto dell'Iran occidentale, poi invasero la bassa Mesopotamia, di cui divennero i padroni.

Riassumendo, il periodo presumerico della Mesopotamia ebbe avvio con una civiltà agricola e campagnola, portata dagli Iranici. Più tardi passò per una fase intermedia, in seguito all'immigrazione e all'invasione dei Semiti. Ebbe il suo apogeo durante un'epoca di civiltà urbana, prevalentemente semitica; quest'ultima sfociò nella formazione di un impero, che fu distrutto dalle orde sumeriche.

Se ora da questo periodo presumerico o irano-semitico, che

risale all'alta antichità mesopotamica, passiamo al periodo sumerico successivo, vediamo che quest'ultimo abbraccia tre stadi di civiltà: lo stadio *preliterate* (prima della comparsa della scrittura), lo stadio *protoliterate* (prime tracce di scrittura) e lo stadio *early-literate* (primo uso corrente della scrittura).

Il primo si iniziò con un'era di ristagno e di involuzione, conseguente al crollo della civiltà irano-semitica e all'invasione della bassa Mesopotamia da parte delle orde guerriere e barbare dei Sumeri. Durante quest'epoca, che durò parecchi secoli ed ebbe il suo punto culminante nell'età eroica, furono i capi militari sumeri, poco civili e psicologicamente instabili, a regnare sulle città devastate e sui villaggi incendiati dei vinti Mesopotamici. Questi invasori stessi erano lontani dal viver sicuri nel loro nuovo habitat; sembra infatti che, poco dopo che si furono impadroniti della bassa Mesopotamia, orde di nomadi provenienti dal deserto dell'ovest vi siano penetrate a loro volta: erano i Martu, dei Semiti che vivevano in tribù e che «non conoscevano il grano». Al tempo di Enmerkar e di Lugalbanda, perciò all'apogeo dell'età eroica, aspre lotte ebbero luogo ulteriormente tra questi barbari del deserto e i Sumeri, di recente «urbanizzati». Stando così le cose, è poco verosimile che il periodo che tenne dietro immediatamente all'arrivo delle orde sumeriche nella bassa Mesopotamia sia stato un'era di progresso economico e tecnico o di realizzazioni artistiche e architettoniche. Solo in campo letterario ci è possibile ammettere la nascita effettiva di un'attività creatrice: quella dei menestrelli di corte, che componevano dei *lais* epici per lo svago dei loro signori.

È nel periodo *protoliterate* che vediamo i Sumeri saldamente stabiliti e ben radicati nel loro nuovo paese. Forse in questa fase alla bassa Mesopotamia venne dato il nome di Sumer. Gli elementi più stabili della casta dirigente – in particolare i funzionari delle corti e dei templi, e gli intellettuali – cominciarono a svolgere nella stessa epoca un ruolo di primo piano. Si ebbe un forte movimento a favore della legge e dell'ordine, un risveglio dello spirito comunitario e del sentimento «patriottico». Inoltre la fusione eccezionalmente feconda, a livello sia etnico sia culturale, tra i vincitori sumeri e i più civili primi abitanti del paese determinò uno slancio creativo che si rivelò di immensa importanza tanto per Sumer quanto per l'insieme del Vicino Oriente.

In questo periodo l'architettura raggiunse un alto livello; e

probabilmente nella stessa epoca fu inventata la scrittura: evento decisivo, che ebbe come conseguenza l'unificazione dei diversi popoli e delle diverse lingue del Vicino Oriente nell'ambito di una cultura comune. Una volta ridotta a sistema, la scrittura sumerica fu adottata e adattata praticamente da tutti i popoli di questa parte del mondo, che disponevano già di una propria cultura. Lo studio della lingua e della letteratura sumerica divenne una delle principali discipline degli ambienti colti del Vicino Oriente, ambienti assai ristretti ma molto influenti. Proprio grazie al lievito delle acquisizioni realizzate dai Sumeri sui piani intellettuale e spirituale la civiltà antica del Vicino Oriente poté conoscere un balzo nuovo e considerevole. Non va comunque dimenticato che tali acquisizioni erano in realtà il prodotto delle civiltà di almeno tre gruppi etnici: i proto-Iranici, i vecchi Semiti e gli stessi Sumeri.

L'ultima fase della civiltà sumerica, la *early-literate*, vide proseguire lo sviluppo delle acquisizioni materiali e spirituali del periodo precedente, più creativo – in particolare quello della scrittura. La scrittura pittografica e ideografica di questo periodo fu col tempo trasformata in una scrittura interamente sistematica e puramente fonetica. Al chiudersi di questa fase, essa poteva perfino essere utilizzata per la stesura di complicati testi storici.

Fu probabilmente in questa fase *early-literate*, o forse verso la fine della fase *protoliterate*, che per la prima volta si costituirono delle potenti dinastie sumeriche. Nonostante le continue lotte tra le città per l'egemonia sull'insieme di Sumer, alcune di esse riuscirono, sia pure per brevi periodi, a portare le frontiere dello Stato molto al di là della bassa Mesopotamia. Si formò così quel che potremmo chiamare il secondo impero della storia del Vicino Oriente, un impero in cui questa volta avevano il ruolo predominante i Sumeri. Poi, come l'impero semitico che l'aveva probabilmente preceduto, finì con l'indebolirsi e si sgretolò. I Semiti accadici, che non avevano smesso mai di infiltrarsi nel paese, vi divennero sempre più potenti, sino al momento in cui il periodo propriamente sumerico ebbe fine col regno di Sargon il Grande, di cui può dirsi che segna l'inizio dell'epoca sumero-accadica.

Aggiungiamo, per concludere, che potrebbe essere interessante tentare di stabilire, con la possibile precisione, le date dei diversi stadi della civiltà della bassa Mesopotamia, quali da noi ricostruiti. Questo tentativo sembra tanto più urgente, in

quanto da parecchi anni si tende nuovamente a valersi di una cronologia «alta» – vedremo subito in che senso –, ciò che rappresenta un abbaglio perfettamente comprensibile degli archeologi.

Partiamo dal celebre Hammurabi, personaggio «centrale» della storia e della cronologia mesopotamiche. Alcune decine di anni fa si faceva risalire l'esordio del suo regno al XX secolo a.C. Oggi si ammette generalmente che egli giunse al potere solo più tardi, probabilmente verso il 1800. Fino a non molto tempo addietro si credeva che tra l'inizio del regno di Hammurabi e quello, antecedente, del regno di Sargon il Grande, altro sovrano mesopotamico ugualmente «centrale», fossero trascorsi all'incirca sette secoli; ma ora si sa che soltanto cinque secoli e mezzo separarono gli inizi di questi due regni. Di conseguenza, quello di Sargon dovette incominciare verso il 2340 a.C. Se, tenendo conto, per esempio, del tempo che durò la fase di sviluppo della scrittura cuneiforme, supponiamo che il periodo *early-literate* dell'epoca sumerica abbia abbracciato circa quattro secoli, esso dovette cominciare in tal caso verso il 2700 prima della nostra era. Il periodo *protoliterate* che lo precedette non durò probabilmente più di due secoli; quindi l'età eroica a cui questo periodo tenne dietro può essere datata al primo secolo del III millennio a.C. Quanto all'arrivo dei conquistatori sumerici primitivi nella bassa Mesopotamia, esso dovette verificarsi durante l'ultimo quarto del IV millennio. Se si ammette che la civiltà irano-semitica da loro trovatavi sia durata cinque o sei secoli, la prima colonizzazione della bassa Mesopotamia dovette, in tale ipotesi, aver luogo durante il primo quarto del IV millennio a.C.

XXX. DUE REPERTORI DI TITOLI

I PRIMI «CATALOGHI» DI BIBLIOTECA

I poemi e i saggi da me presentati in quest'opera non rappresentano che una piccola parte dei testi sumerici di cui attualmente disponiamo, per non dire delle innumerevoli tavolette da trarre ancora alla luce. Durante la prima metà del II millennio a.C. nelle scuole di Sumer si studiavano opere letterarie di ogni tipo. Esse venivano incise su tavolette, prismi e cilindri di argilla, la cui forma e dimensione erano adatte al loro contenuto. Siccome questi diversi oggetti – i libri di allora – dovevano essere custoditi e collocati in qualche parte, si suppone che i pedagoghi e gli scribi abbiano dovuto classificarli in un certo ordine e redigere dei repertori relativi. In effetti io ebbi a scoprire nel 1942 due repertori del genere: uno si trova al Louvre, l'altro all'University Museum.

Quest'ultimo è una minuscola tavoletta di poco meno di sei centimetri e mezzo di lunghezza e poco più di tre centimetri di larghezza, in ottimo stato. Lo scriba che lo compilò riuscì a far entrare sulle due facce, a due colonne, i titoli di sessantadue opere. Ripartì le prime quaranta in quattro gruppi di dieci titoli, separati da trattini, e le ultime ventidue in un gruppo di nove e in un gruppo di tredici titoli. Oggi conosciamo, in tutto o in parte, almeno ventiquattro delle opere relative, e può darsi che possediamo anche lunghi frammenti dei testi delle altre; ma poiché i titoli delle opere sumeriche erano formati da una parte della loro prima riga – e, in genere, delle prime parole di questa –, è impossibile identificare i titoli dei poemi o dei saggi di cui l'inizio è sparito.

Il lettore non deve immaginarsi che mi sia stata sufficiente un'occhiata per rendermi conto che la tavoletta in questione fosse un «catalogo». L'avevo notata in un armadio del museo e, quando cominciai a studiarla, non avevo la minima idea di ciò che potesse contenere. Sulle prime supposi che si trattasse di un poema ancora sconosciuto e mi dedicai a tradurlo come se fosse un testo continuo. A dir vero, l'estrema brevità dei

suoi «versi» mi stupì molto, e non riuscivo a capire perché mai lo scriba avesse separato diversi passi con dei trattini. Devo ammettere che non avrei potuto scoprire di trovarmi di fronte a un «catalogo», se il contenuto di un gran numero di opere sumeriche non mi fosse divenuto assai familiare in seguito ai lunghi anni da me trascorsi nel mettere insieme i loro testi. A forza di leggere e rileggere le frasi della tavoletta in questione, finii con l'essere colpito dalla loro analogia con le prime righe di parecchi poemi o saggi che ben conoscevo. Effettuai perciò precise verifiche e constatai che il mio «poema» non era altro che un repertorio di titoli.

Una volta decifrata la tavoletta, mi venne l'idea di indagare se esistesse un documento dello stesso genere, non ancora identificato come tale, tra i numerosi testi pubblicati da vari musei da parecchi decenni. Appunto studiando i *Textes religieux sumériens* editi dal Louvre scoprii che la tavoletta classificata AO 5393 – la cui copia è dovuta a Henri de Genouillac, che scambiava il suo testo per un inno – era anch'essa un «catalogo». Molti dei titoli ricordati nella tavoletta dell'University Museum figuravano anche in questa. Mi sembrò anzi, a giudicare dalla scrittura, che le due liste fossero state forse compilate dal medesimo scriba. La tavoletta del Louvre è divisa, anch'essa, in quattro colonne, due nel recto e due nel verso; contiene sessantotto titoli, ossia sei in più di quella dell'University Museum. Quarantatré di essi corrispondono a titoli di quest'ultima, anche se non sempre nello stesso ordine. Invece venticinque titoli della tavoletta del Louvre non figurano in quella di Filadelfia. Otto di essi designano opere di cui possediamo parti considerevoli. Le due liste menzionano in tutto trentadue opere a noi sconosciute.

È difficile conoscere il criterio seguito dallo scriba nel compilare i suoi cataloghi. Infatti i quarantatré titoli comuni alle due liste non figurano con lo stesso ordine nell'una e nell'altra. A priori si potrebbe pensare che le opere siano state classificate in base al loro contenuto; ma è solo il caso degli ultimi tredici titoli della tavoletta dell'University Museum, che sono dei testi «educativi». Va notato che nessuno di questi titoli compare nella tavoletta del Louvre.

Non sappiamo nemmeno a che servissero precisamente questi cataloghi e siamo costretti a delle congetture. Forse lo scriba che li compose volle segnare i titoli di queste tavolette nel momento in cui «imballava» le relative opere in una giara

o le tirava fuori, oppure quando le sistemava sui ripiani della biblioteca della «casa delle tavolette». Può darsi che l'ordine dei titoli che figurano nei due documenti sia dipeso soprattutto dalle dimensioni delle tavolette [1].

Tra i titoli menzionati nei due cataloghi, alcuni corrispondono a opere di cui ho già parlato nei precedenti capitoli. Sono:

1. *Ene nigdue* («Il signore, quel che conviene»: terzo titolo della tavoletta dell'University Museum e forse anche della tavoletta del Louvre, purtroppo danneggiata in questo punto). Tale titolo designa il poema mitico da me chiamato la *Creazione della zappa* e sulle cui prime righe mi sono basato per esporre, al capitolo XIII, la concezione sumerica della creazione del mondo.

2. *Enlil sudushe* («Enlil estendendosi lontano...»: quinto titolo dei due elenchi). Designa un inno a Enlil, di cui ho citato lunghi brani nel medesimo capitolo XIII.

3. *Uria* («I giorni della creazione»: settimo titolo dei due cataloghi). Designa il poema epico *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi* (v. il capitolo XXVIII). Il termine *Uria* ricorre altre due volte sulle due liste. Il nostro scriba doveva dunque disporre di due altre opere comincianti con le medesime parole della precedente; egli non ha ritenuto necessario distinguerle.

4. *Ene kurlutilashe* («Il signore verso il Paese dei Viventi»: secondo titolo dei due repertori). Designa la leggenda che ho intitolata *Gilgamesh e il Paese dei Viventi* e che narra l'uccisione del Drago (v. il capitolo XXVII).

5. *Lukingia Ag* («Gli araldi di Agga»: decimo titolo della tavoletta dell'University Museum, non compare in quella del Louvre). Questo titolo sumerico – in cui è rimasta soltanto la prima sillaba del nome Agga – designa il poema epico *Gilgamesh e Agga di Kish*, di cui ho illustrato il significato politico al capitolo V.

6. *Hursag ankibida* («Sulla Montagna del Cielo e della Terra»: diciassettesimo titolo del documento dell'University Museum, non compare in quello del Louvre). Designa la contesa *il Bestiame e il Grano* (v. il capitolo XIV), che rivela il concetto sumerico dell'uomo.

7. *Urunanam* («Ecco, la città»: ventiduesimo titolo del documento dell'University Museum, non compare in quello del Louvre). Designa l'inno a Nanshe (v. il capitolo XIV), testo di cui ho messo in rilievo l'importanza per la storia dell'etica sumerica.

8. *Lugalbanda* («Lugalbanda»: trentanovesimo titolo del documento di Filadelfia, non compare in quello del Louvre). Designa il poema epico *Lugalbanda ed Enmerkar* (v. il capitolo XXIX).

9. *Angalta kigalshe* («Dal Grande In-alto verso il Grande In-basso»: quarantunesimo titolo della tavoletta dell'University Museum e trentaquattresimo titolo di quella del Louvre). Designa il poema mitico *la Discesa d'Inanna agli Inferi* (v. il capitolo XXVI).

10. *Mesheam iduden* («Dove sei andato?»: cinquantesimo titolo del documento di Filadelfia, non compare in quello del Louvre). Designa l'opera sulla vita scolastica di cui si è parlato nel capitolo III. È composta delle ultime parole della prima riga del testo: *Dumu edubba uulam meshe iduden?* («Scolaro, dove sei andato sin dalla più tenera infanzia?»). Se, contro il solito, lo scriba non ha designato quest'opera con le sue prime parole *Dumu edubba* («Scolaro»), l'ha fatto per evitare che venisse confusa con altre comincianti con le due stesse parole.

11. *Uul engarra* («Nel tempo passato, il fattore»: cinquantatreesimo titolo del documento dell'University Museum, non compare in quello del Louvre). Designa il saggio che contiene le raccomandazioni di un fattore al proprio figlio, quel primo *Almanacco agricolo* di cui ho parlato al capitolo XI.

12. *Lugale u melambi nirgal* (diciottesimo titolo della tavoletta del Louvre, non è menzionato in quella di Filadelfia). Designa il poema mitico che abbiamo denominato *la Gesta del dio Ninurta* (v. il capitolo XXVII).

13. *Lulu nammah dingire* («Uomo, l'eccellenza degli dei»: quarantaseiesimo titolo della tavoletta del Louvre, non compare in quella dell'University Museum). Designa il saggio poetico sulla sofferenza e la sottomissione, di cui si è trattato al capitolo XV.

NOTE AL TESTO

I.

[1] Oggigiorno alcuni documenti, poco numerosi – bisogna precisarlo – accennano a scribi di sesso femminile, ma le donne non hanno svolto un ruolo rilevante nelle scuole di Sumer e di Accad. E se ci furono delle letterate, come la figlia di Sargon il Grande, Enheduanna, avevano dovuto ricevere un insegnamento privato di cui non abbiamo conoscenza. Cfr. W.W. Hallo-J.J.A. van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, New Haven, 1968. Nell'epoca babilonese invece, per esempio a Mari verso il 1800 a.C., si incontrano donne scrivane e segretarie, prototipi, se così può dirsi, delle nostre dattilografe.

[2] *Progressive education*: sistema educativo in cui il più viene lasciato all'iniziativa del fanciullo.

[3] Dopo la scoperta di una tavoletta a Ur sappiamo, tuttavia, che gli studenti beneficiavano di sei giorni di libertà al mese.

II.

[1] È il nome sumerico della «scuola» o della «biblioteca» che poteva farne parte.

III.

[1] Circa 25 hl.

[2] Ossia: che Enlil, dio dei mestieri e delle arti, ha creati. Infatti per i Sumeri il nome non era estrinseco alla cosa nominata, ma la cosa stessa.

IV.

[1] L'esatta ubicazione di questa città – certamente situata nella regione sud-est dell'Iran – ci è sconosciuta.

[2] Contrada sconosciuta. Il termine *shuba* non può essere che un aggettivo che significa «brillante».

[3] Il *gipar* era una delle sale del tempio, forse la più sacra di tutte, il «santo dei santi».

[4] Epiteto che significa «il Mare-Drago celeste».

[5] Respinge Aratta.

[6] Nudimmud: altro nome di Enki.

[7] Il *ganun* è uno dei siti della casa dove vivono gli abitanti dell'Alto-Paese. L'immagine, qui, è quella del Sole che si alza ed esce, al mattino, dalla «camera» in cui ha trascorso la notte.

[8] Cfr. il capitolo XVI.

[9] Grande tempio di Uruk.

[10] Lo *shatammu* era un alto ufficiale di corte; non si è ancora riusciti a precisarne le attribuzioni.

[11] Ossia il tempio che essa doveva avere ad Aratta e la «camera da letto» che ne faceva parte; perché, nel loro santuario considerato come loro dimora, gli dei sumeri avevano il proprio appartamento, dove si credeva mangiassero, dormissero e si sollazzassero.

[12] Dopo la prima edizione di quest'opera, la trascrizione di una dozzina di nuovi frammenti ha fatto progredire la ricostruzione del testo. Se la struttura e la traduzione dell'opera, qui presentate, restano valide, lo studio che ne prepara Sol Cohen, dell'*Oriental Studies* dell'università di Pennsylvania, deve apportare numerose correzioni di dettaglio.

V.

[1] Ho intitolato questo poema *Gilgamesh e Agga di Kish*. I centoquindici versi che lo compongono sono stati pubblicati nel 1949 in edizione critica sull'*American Journal of Archaeology*. Se ne troverà ora una traduzione completa nella mia opera: *The Sumerians, their History, Culture and Character*, Chicago, 1963, pp. 186-190. Cfr. inoltre il mio articolo: «Sumerian Epic Literature» negli *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 1970, pp. 825-837.

[2] Cfr. il capitolo XXIII.

[3] Su Gilgamesh cfr. in particolare il capitolo XXVIII.

VI.

[1] Cfr. il capitolo VIII.

[2] *Ensi* (accadizzato in *ishakku*) era un titolo nel tempo stesso religioso e civile, quello del principe-pontefice, del più alto magistrato della città, che la governava sotto l'autorità immediata degli dei: v. l'inizio del capitolo VII.

[3] Il *sanga* era l'amministratore in capo di uno o più templi.

[4] Ningirsu era il dio-patrono di Lagash, Shara quello di Umma: ciascuno di essi rappresenta qui la propria città.

[5] L'equivalenza moderna di questa misura di capacità non può essere fissata con esattezza, data la mancanza di documenti precisi e le molteplici variazioni delle misure antiche secondo l'epoca e la località: qui il *gur* (la maggiore unità sumerica di volume) può oscillare tra le 100 e le 300 libbre circa, moltiplicate per 3600.

[6] Città del regno di Lagash, l'odierna Tello. Quanto alla città di Lagash, essa viene localizzata sull'attuale sito di el-Hiba.

VII.

[1] Cfr. nota 2 del capitolo VI.

[2] Il siclo era un'unità di peso (e conseguentemente di valore): qui si tratta indubbiamente di sicli d'argento, di circa 8 grammi.

VIII.

[1] Dopo la prima edizione di questo libro, due nuovi documenti provenienti dagli scavi di Ur e facenti parte del codice di leggi di Ur-Nammu sono stati pubblicati da O. Gurney e da me: «Two Fragments of Sumerian Laws» in *Assyriological Studies*, n° 16, Chicago 1965, pp. 13-19. V. anche la traduzione riveduta e migliorata del codice di Ur-Nammu di J.J. Finkelstein nel *Supplement* di *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.

[2] La mina valeva sessanta sicli, ossia quasi una libbra. Anche qui si tratta di sicli e mine d'argento e, quindi, di «moneta».

IX.

[1] Nel 1959 Th. Jacobsen pubblicò uno studio particolareggiato di questo processo in *Analecta Biblica*, XII, Roma, pp. 130-150; la sua traduzione e la sua interpretazione concordano con le mie, all'infuori dell'epilogo. Secondo Jacobsen anche la donna fu condannata a morte; ma questa interpretazione poggia su parecchie ricostruzioni dubbie del testo.

X.

[1] Dopo questo studio, la traduzione del documento è stata assai migliorata. V. *The Sumerians*..., op. cit., pp. 93-98, e lo studio, cui mi sono ispirato, di M. Civil, pubblicato nel 1960 sulla *Revue de Assyriologie*, LIV, pp. 59-72.

[2] Si ignora cosa potesse essere quest'«olio di mare». Sappiamo comunque che i Sumeri conoscevano e utilizzavano l'«olio di pesce». Forse qui si tratta di un olio ricavato da qualche pesce di mare, mentre l'«olio di fiume» menzionato più avanti sarebbe stato estratto da un pesce di fiume?

[3] Nome con cui spesso si indicavano i Sumeri, con allusione al colore scuro dei loro capelli.

XI.

[1] Da una spedizione americana patrocinata congiuntamente dall'Oriental Institute dell'università di Chicago e dall'University Museum di Filadelfia (1949-1950).

[2] V. oggi un commento più completo in *The Sumerians*..., op. cit., pp. 105-109. Th. Jacobsen, dopo uno studio approfondito delle fonti letterarie e archeologiche sull'agricoltura e l'irrigazione, prepara una edizione definitiva di questo documento.

XII.

[1] Cfr. nota 3 del capitolo X.

[2] Le «terre in basso» sono situate al sud; le «terre in alto», al nord: Shukallituda guarda verso i quattro punti cardinali.

[3] Shubur, o Subartu, corrisponde press'a poco a quel che sarà più tardi l'Assiria.

[4] Il poema continua col secondo flagello. Dopo il 1957 la scoperta di sei frammenti colma alcune lacune dell'inizio e della fine di *Inanna e Shukallituda o il peccato mortale del giardiniere*. Nella prima scena Inanna lascia il cielo e la terra e scende nel mondo infernale, ma non sappiamo come questo brano si raccordi al resto dell'opera. Segue un racconto in cui un corvo procede alla piantagione di un giardino sotto la direzione del suo padrone, ed è solo qui che compare Shukallituda, di cui ora conosciamo la sorte che gli riserva Inanna. Essa lo mette a morte, ma lo consola promettendogli che il menestrello del palazzo reale e il pastore che prepara il burro nella stalla delle vacche pronunzieranno il suo nome nella loro dolce canzone.

XIII.

[1] Termine collettivo che designa l'insieme dei grandi dei.

[2] Si conosce ora un'altra versione del mito di Enlil e Ninlil: cfr. M. Civil, *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, Chicago 1967, pp. 200-205.
[3] Santuario privato di Ninlil.
[4] Epiteto di Enlil.
[5] A proposito di questa «sostituzione liberatoria» cfr. il capitolo XXVI.
[6] V. oggi, per l'inno a Enlil, la memoria (trascrizione, traduzione e commento) presentata all'Oriental Studies dell'università di Pennsylvania nel 1969 da D. R. Reisman.
[7] Si tratta di Nippur.
[8] Una traduzione della maggior parte del mito, *Enki e l'ordine del mondo*, si legge, attualmente, in *The Sumerians*..., op. cit., pp. 171-183, e l'edizione definitiva del testo nella memoria presentata all'Oriental Studies dell'università di Pennsylvania nel 1970 da C. Benito.
[9] Gesto della preghiera; il senso è quindi: «innalzano le loro preghiere».
[10] Forse dei meli.
[11] Senza dubbio la costa occidentale della penisola indiana.
[12] Cfr. la nota 3 del capitolo X.
[13] La dea del grano.
[14] Dignità sacerdotale.
[15] Sorta di eunuco, invertito o asessuato, che svolgeva un certo ruolo nella mitologia o in talune parti del rituale.
[16] Strumento musicale.
[17] Il mito «antropologico» che contiene l'enumerazione dei *me* è ora pubblicato da G. Farber-Flügge in «Der Mythos 'Inanna und Enki'' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me», in *Biblical Institute Press*, Roma 1973.
[18] «Faccia di leone» indica probabilmente una coppa in forma di testa di leone.

XIV.

[1] Solo nel 1951 si riuscì a ricostruire, partendo da diciannove tavolette o frammenti di tavolette, scoperti a Nippur, l'inno che ne offre la prova. Quest'inno, di circa duecentocinquanta righe, espone in diversi passi la morale sumerica nel modo più esplicito.
[2] Cfr. il capitolo XV.
[3] Cfr. *Sumerian Mythology*, Filadelfia, 1944, pp. 68-72, e ora la memoria di C. Benito, *op. cit.* Notiamo inoltre che esistono altre versioni del mito della creazione dell'uomo differenti da quella di Enki e Ninmah (V. il poema del *Diluvio* nel capitolo XXIII e l'opinione di Th. Jacobsen in *Toward the Image of Tanmyz*, Cambridge, 1970, pp. 111-114).
[4] È il «Mare primordiale» da cui è venuta fuori l'intera creazione, dei compresi (v. il capitolo XIII).
[5] La dea-madre-della terra.
[6] Cfr. il capitolo XIX.
[7] Dea dell'abbigliamento.

XV.

[1] In inglese: *Man and his God: A Sumerian Version of Job Motif.*
[2] Si tratta del suo dio «personale», quello che, secondo la credenza

sumerica, rappresenta ciascun uomo all'Assemblea degli dei e intercede, all'occorrenza, in suo favore (cfr. il capitolo precedente).

[3] La seconda è troppo mal conservata perché se ne tenti la traduzione.

[4] Una traduzione più completa si trova in *The Sumerians...*, op. cit., pp. 125-129.

XVI.

[1] Lo conferma una tavoletta dell'*Ashmolean Museum* di Oxford pubblicata da O. Gurney. Cfr. il mio articolo: «The Babel of Tongues: A Sumerian Version», in *Journal of American Oriental Society*, vol. 88, 1968, pp. 108-111. Le ultime righe possono essere ricostruite così:

Enki, il Signore dell'abbondanza, i cui comandamenti sono sicuri,
Il Signore della saggezza che scruta la terra,
Il capo degli dei,
Il Signore di Eridu, dotato di saggezza,
Cambiò le parole della loro bocca, vi mise la discordia,
Nella lingua dell'uomo, che era stata (all'inizio) unica.

XVII.

[1] Allusione alla cordicella dell'anello che si fissava al naso dei prigionieri e degli animali domestici.

[2] Indubbiamente questa brava persona assisteva a qualche cerimonia religiosa.

XVIII.

[1] È l'equivalente del detto francese: «*Tourner sept fois sa langue dans sa bouche avant de parler*» (Girare sette volte la lingua nella bocca prima di parlare).

XIX.

[1] Sin dal 1957 le sette opere sono state studiate. Eccone i titoli: *l'Estate e l'Inverno, Inanna corteggiata, il Grano e il Bestiame, l'Uccello e il Pesce, l'Albero e la Canna, il Rame e l'Argento, la Zappa e l'Aratro.*

[2] «Personaggio culturale» è il termine tecnico usato dagli etnologi per designare dei personaggi che hanno o avrebbero introdotto tra i loro contemporanei certi elementi della civiltà; così Prometeo, inventore del fuoco, per i Greci.

[3] Dea del grano.

XX.

[1] Shat-Ishtar è un nome accadico che significa: «Colei che appartiene a Ishtar».

XXI.

[1] Cfr. il capitolo XXV.

[2] Questa eccellente e accurata edizione (testo e traduzione) è apparsa in *Die Welt des Orients* (vol. I, pp. 43-50).

XXII.

[1] Il museo del Louvre ne possiede una copia antica: una tavoletta che è stata identificata da Edward Chiera.

[2] Indubbiamente il fiume della Morte, che bisognava attraversare per giungere al mondo degl'Inferi.
[3] La necropoli era di solito fuori le mura. Qui si deve trattare delle lamentazioni fatte attorno al cadavere insepolto.
[4] Figlia di Ninhursag.
[5] «Supplementary Studies», n. 1, del *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*

XXIII.
[1] La scoperta, sin dal 1957, di parecchi testi in cui sono evocati il Diluvio e le sue conseguenze catastrofiche ci autorizza a pensare che i poeti di Sumer abbiano realmente avuto conoscenza di una disastrosa inondazione che causò gravi danni al paese e ai suoi abitanti. Cfr. le mie «Reflections on the Mesopotamian Flood», in *Expedition,* vol. IX, Filadelfia, 1967.
[2] Cfr. la nota 3 del capitolo X.
[3] *Guda* è un titolo sacerdotale.

XXIV.
[1] Ecco le tre lamentazioni sumeriche: 1) «La lamentazione sulla distruzione di Ur», pubblicata da me nel 1940, all'Oriental Institute dell'università di Chicago, in *Assyriological Studies,* n. 12; 2) «La lamentazione sulla distruzione di Sumer e di Ur», di cui è apparsa una traduzione nel *Supplement* di *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* Princeton, 1969; 3) «La lamentazione sulla distruzione di Nippur», testo in corso di traduzione all'University Museum dell'università di Pennsylvania.
[2] Cfr. il capitolo XIII.
[3] Il *giguna* è un edificio riservato al culto. Qui i *giguna* rappresentano i templi.

XXV.
[1] Questo giorno di sonno è quello del dio della luna, ossia l'ultimo giorno del mese.
[2] Cfr. il capitolo XXI.
[3] Cfr. il capitolo XXVI.

XXVI.
[1] Frammento di tavoletta conservato all'University Museum di Filadelfia.
[2] V. nel capitolo XXVIII: *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi.*
[3] Cfr. il capitolo XIII.
[4] In sumerico In-anna, da Nin-anna, significa: «la Signora del cielo».
[5] Specie di travestiti, che svolgevano anche un ruolo in certe cerimonie, particolarmente in quelle del culto di Inanna-Ishtar.
[6] Le cinque righe successive sono la ripetizione esatta della preghiera a Enlil della strofa precedente.
[7] Ripetizione integrale dei dodici versi posti all'inizio del poema, quando Inanna si prepara per il suo viaggio.
[8] La domanda di Inanna e la risposta del portinaio sono ripetute qui e nelle strofe successive.
[9] Ripetizione della domanda di Ninshubur a Enlil.

[10] L'inizio del discorso di Enki è perduto.

[11] Manca qui l'inizio del passo in cui il *kurgarru* e il *kalaturru* eseguono gli ordini di Enlil.

[12] Questi ultimi versi hanno lo scopo di rilevare il carattere terrificante e implacabile dei demoni che accompagnano Inanna: i sacrifici (cibo e farina sparsi secondo un rito frequente nell'antica Mesopotamia; acqua e libagioni versate davanti agli dei) non hanno alcun effetto su questi demoni, che sono della peggiore specie.

[13] Questa edizione apparve nel 1942 nei *Proceedings of the American Philosophical Society*.

[14] Un'edizione del poema – compreso il passo in questione – venne pubblicata nel 1951 nel volume v del *Journal of Cuneiform Studies*. Essa tiene conto d'importanti suggerimenti dati dai miei colleghi Adam Falkenstein, Benno Landsberger e Thorkild Jacobsen. Si troverà la traduzione completa di questo mito nella mia opera *The Sacred Mariage Rite*, Indiana University Press, 1969, pp. 107-121. Dumuzi non riuscì a sfuggire al suo destino; ma la Regina degl'Inferi, Ereshkigal, migliorò la sua sorte: Dumuzi non sarebbe restato agl'Inferi che per mezz'anno e negli altri sei mesi sarebbe stato sostituito da sua sorella Geshtinanna, teneramente legata a lui e disperata per la sua morte.

XXVII.

[1] Si tratta del poema intitolato: *Gilgamesh, Enkidu e gl'Inferi* (v. il capitolo XXVIII).

[2] Hursag in sumerico vuol dire «montagna».

[3] Possediamo ora la fine del poema. Cfr. una nuova traduzione in *The Sumerians...*, op. cit., pp. 190-197.

[4] Demone della morte.

XXVIII.

[1] Dei brani pervenutici esistono tre edizioni: quella di R. Campbell Thompson, pubblicata nel 1930 e che comprende i testi cuneiformi; e le traduzioni inglesi, più moderne, di Alexandre Heidel, apparse in *The Gilgamesh Epic and the Old Testament;* infine quella di E. A. Speiser, pubblicata in *Ancient Near Eastern Texts*. E l'ultima traduzione francese, con introduzione e note: R. Labet, in *Les Religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, pp. 145-226.

[2] Equivalente babilonese dell'Utu sumero.

[3] È il nome babilonese della dea sumera Inanna.

[4] Questa città non ha solo un'esistenza mitica. Delle spedizioni (una tedesca e una americana) hanno identificato il «tell» che ricopriva le sue rovine e vi hanno scoperto un gran numero di tavolette risalenti alla prima metà del III millennio.

[5] Nome semitico del dio sumero Enki.

[6] V. il capitolo XXIII.

[7] Cfr. *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 50-52.

[8] Oggi il testo è stato ritrovato praticamente nella sua totalità. Cfr. la mia opera: *The Sumerians...*, op. cit., pp. 197-205, e la memoria presentata nel 1963 agli Oriental Studies dell'università di Pennsylvania da A. Shaffer.

[9] Questa Lilith è un demone femminile il cui nome si è conservato persino nella demonologia ebraica e medievale.

[10] Vale a dire: circa venticinque chilogrammi.

[11] Ossia sui duecentoquindici chilogrammi, poiché il talento valeva sessanta mine o tremilaseicento sicli.

[12] Il *bur* era un vaso per unguento o olio aromatizzato.

[13] Il demone della morte.

[14] Il demone della malattia.

[15] Nergal è il dio-re degl'Inferi; perciò chi per suo conto tende trappole agli uomini è la Morte.

XXIX.

[1] Si troverà un riassunto aggiornato del poema in *Sumerian Epic Literature*, op. cit., p. 826. Un'edizione del testo completo è prèparata da A. Feigenbaum agli Oriental Studies dell'università di Pennsylvania.

[2] Mashgula e Uredinna.

[3] Cfr. oggi: C. Wilcke, *Das Lugalbanda Epos*, Wiesbaden, 1969, e la mia recensione negli *Acta Orientalia*, XXXIII, 1971, pp. 363-378.

[4] Contrada di cui si sa soltanto che era situata nelle vicinanze dell'Elam, l'attuale Iran di Sud-Ovest.

XXX.

[1] Per alcuni nuovi cataloghi scoperti e pubblicati dopo la prima edizione di questo volume, v. il mio articolo: «A new Literary Catalogue from Ur», nella *Revue d'Assyriologie*, LV, Paris, 1961, pp. 169-176.

TAVOLA CRONOLOGICA

5000 ca. Fine della preistoria			
4500 ca. — epoca di Eridu			
4000 ca. — epoca di Obeid			
3000 ca. — epoca di Uruk (età eroica) Predinastico (*Preliterate*)			
2850 ca. Protodinastico I (*Protoliterate*) (invenzione della scrittura)			
2850-2500 ca. Protodinastico II	URUK Lugalbanda Enmerkar Gilgamesh KISH Enmebaraggesi Akka Mesilim	ARATTA Ensukushiranna	
2500 ca. Protodinastico III I dinastia di Ur (tombe reali) (2500-2400 ca.) I dinastia di Lagash (2500-2350 ca.)	LAGASH Ur-Nanshe (2500 ca.)	UMMA Ush, Enakalli e Ur-Lumma	
	Eannatum (2470 ca.) Entemena (2430 ca.)	ZABALAM Il	UMMA Il
	Enannatum (2400 ca.) Urukagina (2355 ca.)	UMMA Lugalzaggisi	URUK Lugalzaggisi
2340 ca. Primo impero semitico epoca di Accad (2340-2150 ca.)	ACCAD Sargon di Accad (2340-2284 ca.)		

2200 ca. Invasione dei Qutu
II dinastia di Lagash
(2200-2100 ca.)

2110 ca. Utuhengal di Uruk caccia i Qutu
III dinastia di Ur
epoca neo-sumerica
(2110-2000 ca.)

2025 ca. Dinastia di Larsa
(2025-1736 ca.)

2017 ca. Dinastia di Isin
(2017-1794 ca.)

1894 ca. I dinastia di Babilonia
(1894-1594 ca.)

Naram-Sin
(2259-2223 ca.)

LAGASH

Gudea
(2144-2124 ca.)

Nammahni
(2113-2109 ca.)

UR

Ur-Nammu
(2111-2084 ca.)

Shulgi e Abi-simti
(2093-2046 ca.)

Shu-Sin e Kubatum
(2036-2028 ca.)

Ibbi-Sin
(2027-2003 ca.)

ISIN

Ishbi-Erra
(2017-1985 ca.)

Iddin-Dagan
(1974-1954 ca.)

Ishme-Dagan
(1954-1935 ca.)

Lipit-Ishtar
(1934-1924 ca.)

Ur-Ninurta
(1923-1896 ca.)

BABILONIA

Hammurabi
(1792-1750 ca.)

NOTA ALLE ILLUSTRAZIONI

Hanno partecipato all'illustrazione del presente volume: Edizioni Arthaud: (Operatore M. Audrain) nn. 4, 14, 15, 33, 34, 37, 40; (Operatore G. Franceschi) nn. 3, 7, 8, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 35, 59, 60, 62, 63. Friedrich-Schiller Universität (edizione americana): n. 9. Hirmer, Monaco: nn. 1, 12, 16, 22, 27, 29, 36, 48. Chris Kutschera, Parigi: n. 6. Rapho, Parigi: (G. Gerster) n. 10. Reuben Goldberg (edizione americana): nn. 2, 5.

INDICE

Alla scoperta del passato:
un invito all'archeologia

Gli uomini del passato sono intorno a noi. Se non possono più parlare con la loro voce, ci trasmettono tuttavia continui messaggi attraverso la scrittura e le testimonianze materiali, siano esse mirabili statue o povere stoviglie. Discorrere con questi uomini è essenziale: possiamo indossare per l'occasione abiti eleganti, come faceva il Machiavelli, o rinunziare alla formalità; ma discutere bisogna, altrimenti rischiamo di non comprendere la nostra stessa esistenza.

La collana «Civilità scomparse» vuole consentire proprio questo: un colloquio con il passato per capire il presente, una serie di domande cui seguano altrettante risposte. A chi consideri il recupero del passato come un mezzo per evadere dal presente, rispondiamo che forse esso sarà anche questo; ma per noi è soprattutto un modo per penetrare nella nostra attualità, e non solo al livello di pochi privilegiati ma anche e soprattutto a quello delle masse che muovono la storia.

Ciò che offriamo è una vera e propria « enciclopedia del passato »: un'enciclopedia aperta come è aperto il divenire del nostro mondo, sicché al ritmo medio di ogni mese un nuovo volume si aggiunge agli altri; un'enciclopedia che supera il vecchio schema alfabetico per «voci», scegliendo la via nuova e moderna di una serie di moongrafie a sé stanti; un'enciclopedia che peraltro è e resta fondamentalmente tale, in quanto copre con sistematica progressività tutti gli spazi del passato, sotto ogni possibile prospettiva.

C'è, anzitutto, la dimensione per popoli e civiltà, dagli Egiziani agli Ittiti, dai Vichinghi ai Maya. Ci sono i grandi temi e problemi, come la «decifrazione» dell'etrusco e la discussa realtà dell'Atlantide. Si trovano le più straordinarie scoperte, da quelle antiche come Troia a quelle recenti come i manoscritti del Mar Morto. Ed ecco le grandi avventure degli esploratori narrate dai protagonisti, quali Giuseppe Tucci e Victor von Hagen.

Le diverse prospettive si sostengono su ben definiti criteri. Ci siamo rivolti ad autori di tutto il mondo, purché fossero degli specialisti qualificati. Abbiamo posto sempre a fuoco temi di generale interesse, perché al pubblico si deve il rispetto di un'ampia apertura panoramica. Abbiamo costantemente voluto scritti attraenti e comprensibili, perché siamo convinti che chi scrive in modo involuto e astruso è semplicemente qualcuno che non ha il coraggio o la capacità di affrontare il rischio della chiarezza.

Su queste direttrici intendiamo proseguire, allargando e completando con ritmo costante questa nostra «enciclopedia del passato». E per allargarla e completarla abbiamo anche preso iniziative fiancheggianti: così la serie dei «Panorami», che fornisce quadri organici e ricca-

mente illustrati, spesso senza paragone in Italia, delle grandi aree di cultura alla luce delle più recenti scoperte e conoscenze; e la serie degli «Itinerari», che guida a conoscere direttamente il passato delle regioni e delle città del nostro paese, realizzando anche in questo caso un piano nuovo e senza confronti.

Altre iniziative seguiranno e ne daremo tempestiva notizia. Ma intanto riteniamo necessario questo discorso con i nostri lettori, che sono ormai tanti e affezionati. E soprattutto, sono liberi giudici: ai quali ci rivolgiamo dicendo che non abbiamo voluto seguire vie banali, formule scontate come spesso ne circolano; abbiamo voluto invece rispettare degli uomini intelligenti, che per acquistare e leggere un libro compiono un sacrificio di tempo e di denaro. Questo sacrificio, ci siamo detti, merita di essere ricompensato con l'offerta di un'esperienza autentica, imprevedibile, affascinante.

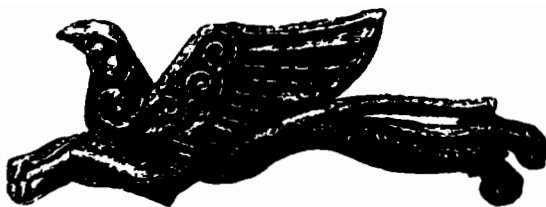
Collana « Civiltà scomparse »

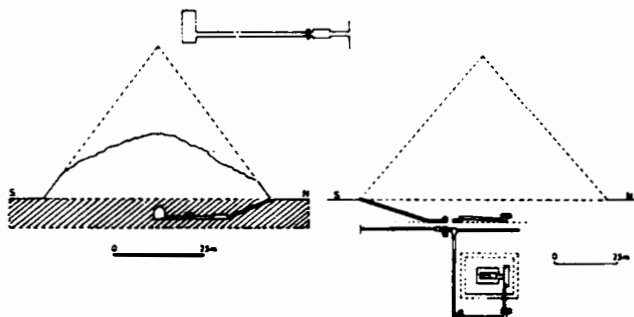
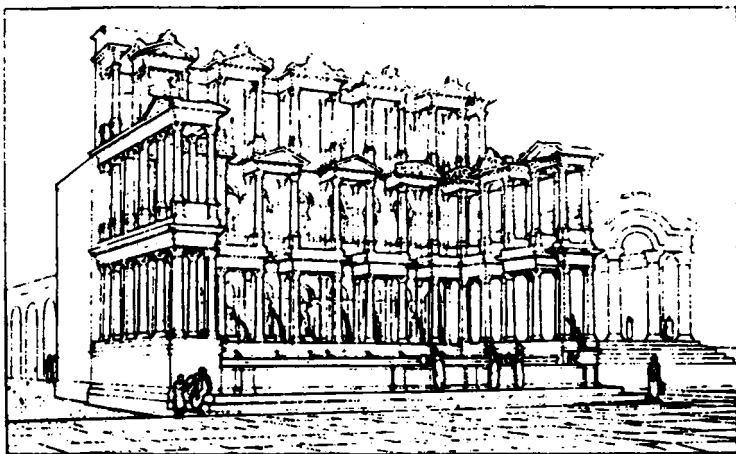
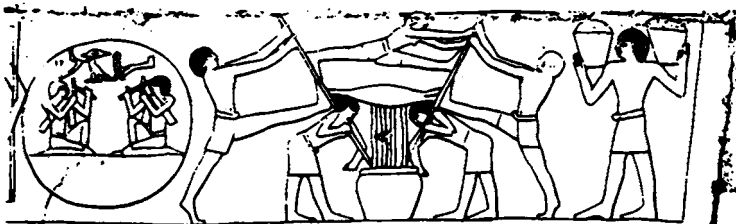
1. VICTOR W. VON HAGEN, *L'impero degli Incas*
   I tesori nascosti delle mitiche civiltà peruviane
2. RAYMOND BLOCH, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*
   Etruschi, Greci, Romani
3. J. V. LUCE, *La fine di Atlantide*
   Nuove scoperte su un'antica leggenda
4. VICTOR W. VON HAGEN, *Il mondo dei Maya*
   L'archeologia rivela meraviglie ed enigmi d'una millenaria civiltà precolombiana

5. GWYN JONES, *I Vichinghi*
Avventure di una civiltà
6. VICTOR W. VON HAGEN, *Civiltà e splendore degli Aztechi*
Vita d'un popolo nel Messico antico

---

7. LUCIANO ZEPPEGNO e CLAUDIO FINZI, *Alla scoperta delle antiche civiltà in Sardegna*
Un universo di potente, arcaica suggestione
8. VICTOR W. VON HAGEN, *Gli imperi del deserto nel Perù precolombiano*
Archeologia, civiltà e riti sessuali
9. GIUSEPPE TUCCI, *Nepal: alla scoperta del regno dei Malla*
Un leggendario impero nell'Asia misteriosa

---

10. ROMOLO A. STACCIOLI, *Il « mistero » della lingua etrusca*
Avventure ed enigmi d'una « decifrazione »
11. HEINRICH SCHLIEMANN, *Alla ricerca di Troia*
La rivelazione archeologica del mondo omerico
12. VICTOR W. VON HAGEN, *Le grandi strade di Roma nel mondo*
Una rete di formidabili arterie per la costruzione d'un impero

13. GIUSEPPE TUCCI, *La via dello Swat*
Una civiltà di grandi confluenze, un'arte dal fascino segreto nel cuore dell'Asia
14. ENRICO ACQUARO, *Cartagine: un impero sul Mediterraneo*
Civiltà e conquiste della grande nemica di Roma
15. SABATINO MOSCATI, *Il volto del potere. Arte imperialistica nel mondo antico*
Le scoperte dell'archeologia svelano le remote origini della propaganda, dell'intimidazione e del terrorismo
16. JACQUES HARMAND, *L'arte della guerra nel mondo antico*
Dalle città-stato sumeriche all'impero di Roma

17. LESLIE V. GRINSELL, *Piramidi, necropoli e mondi sepolti*
Riti e credenze sull'oltretomba nelle grandi civiltà dell'evo antico
18. GIUSEPPE TUCCI, *Tibet ignoto*
Una spedizione tra santi e briganti nella millenaria terra del Dalai Lama
19. ANTONIO GIULIANO, *Le città dell'Apocalisse*
Monumenti e testimonianze della dominazione romana in Asia minore
20. CLAUDIO BAROCAS, *L'antico Egitto*
Ideologia e lavoro nello stato dei faraoni
21. EVAN HADINGHAM, *I misteri dell'antica Britannia*
Tecnologia e cultura nella preistoria attraverso i monumenti megalitici
22. J. ALBERTO SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto*
Dalle memorabili scoperte nelle grotte di Qumran, il volto segreto del mondo in cui nacque Gesù
23. JAMES G. MACQUEEN, *Gli Ittiti: un impero sugli altipiani*
Nel cuore dell'Oriente antico una grande civiltà indoeuropea
24. MAURICE POPE, *La decifrazione delle scritture scomparse*
L'avventura dell'espressione umana dell'immagine all'alfabeto
25. ANDRÉ PARROT, *Archeologia della Bibbia*
Dal Diluvio Universale alla Torre di Babele

26. SABATINO MOSCATI, *Antichi imperi d'Oriente*
Sumeri, Assiro-Babilonesi, Hittiti, Hurriti, Cananei, Aramei, Ebrei, Persiani
27. LABIB HABACHI, *I segreti degli obelischi*
Dall'Egitto a New York l'avventura dei «grattacieli del passato»

28. GIUSEPPE TUCCI, *Tra giungle e pagode*
Le grandi civiltà himalaiane nella sacra terra del Buddha
29. SINCLAIR HOOD, *La civiltà di Creta*
Un mondo di straordinarie scoperte alla vigilia del «miracolo greco»
30. DEAN SNOW, *Gli Indiani d'America: archeologia e civiltà*
Preistoria e storia delle popolazioni indigene del Nuovo Mondo
31. SABATINO MOSCATI, *Alla scoperta della civiltà mediterranea*
Un mondo sconosciuto risorge dalle sponde di tre continenti

32. CYRIL ALDRED, *Akhenaton, il faraone del sole*
L'appassionante biografia di una personalità antica e misteriosa

33. LORENZO QUILICI, *Roma primitiva e le origini della civiltà laziale*
Come le antiche leggende rivivono nella scoperta dell'archeologia

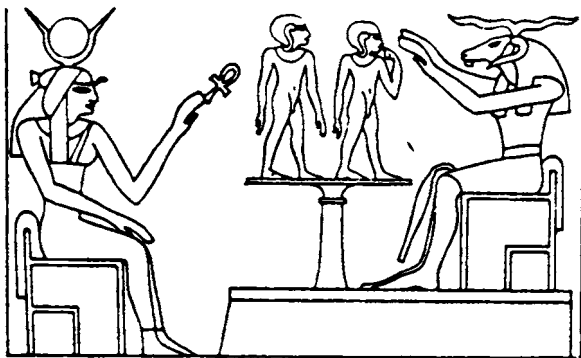
34. MALCOLM A. R. COLLEDGE, *L'impero dei Parti*
Un grande popolo dell'antica Persia, dominatore delle terre tra Cina e Roma

35. KENNET HUDSON, *Archeologia dell'industria*
Una nuova scienza riscopre le origini della civiltà delle macchine

36. J. STEVENSON, *La civiltà delle catacombe*
Alla ricerca dei più antichi monumenti della fede e dell'arte cristiana

37. E. D. PHILLIPS, *L'impero dei Mongoli*
Genghiz Khan e i suoi guerrieri alla conquista dell'universo

38. SABATINO MOSCATI, *Civiltà del mistero*
Popoli che non scrissero e messaggi mai interpretati

Collana « Itinerari archeologici »

1. ENRICO ACQUARO, *Sardegna*
Una guida alla riscoperta del passato, dagli antichi nuraghi ai monumenti romani

2. ROMOLO A. STACCIOLI, *Roma entro le mura*
Una guida completa dei monumenti antichi alla luce delle più recenti scoperte

Collana « Panorami archeologici »

1. E. H. SWANSON - W. M. BRAY - S. FARRINGTON, *Le civiltà precolombiane*
   I grandi popoli indigeni dell'America alla luce di antiche e recenti scoperte archeologiche
2. A. ROSALIE DAVID, *L'Egitto dei faraoni*
   La millenaria civiltà del Nilo riscoperta nei suoi rituali, nei suoi costumi, nei suoi misteri
3. JOHN WAECHTER, *L'uomo nella preistoria*
   Le radici millenarie della civiltà nell'avventura della specie umana

Guardando al futuro

Una «enciclopedia del passato», come è questa collana, deve saper guardare al futuro: il che vuol dire preparare i lettori di domani, cominciare adesso quel colloquio con i giovani che leggeranno presto ogni nostra opera. A tal fine, la Newton Ragazzi ha avviato la serie che si intitola «Civiltà del passato»: i giovani vi troveranno, in forma agevole e suggestiva, un'iniziazione agli aspetti più affascinanti e ricchi di novità del mondo scomparso. E poiché d'altronde questo aspetti integrano, sotto prospettive e con tematiche diverse, quelli della «enciclopedia», anche i lettori di quest'ultima ne potranno trarre giovamento. Alla frattura tra più e meno giovani, del resto, non crediamo: un libro buono vale per tutti.

1. VICTOR W. VON HAGEN, *Gli Incas, popolo del sole*
   Vita e storia, mito e leggenda d'un antico impero visti con gli occhi d'un ragazzo inca
2. T.G.H. JAMES, *L'Antico Egitto e i segreti delle Piramidi*
   La progressiva riscoperta d'una affascinante civiltà nelle imprese dei suoi protagonisti
3. VICTOR W. VON HAGEN, *I Maya, misterioso popolo del Messico precolombiano*
   Costumi e riti d'una civiltà evolutiva nelle avventure d'un giovane maya

4. JOHN HAY, *L'antica Cina. I misteri di una civiltà sepolta*
Un grande popolo e la sua cultura risorgono attraverso le straordinarie scoperte dell'archeologia

5. VICTOR W. VON HAGEN, *Gli Aztechi, impero del sole*
Il mondo favoloso e la storia drammatica degli antichi dominatori del Messico
6. MATTHEW HOLDEN, *Le legioni di Roma*
Gesta e vita privata dei soldati che creano uno dei più grandi imperi della storia
7. PAUL JOHNSTONE, *Alla ricerca delle navi scomparse*
Il recupero dei navigli inabissati e dei loro tesori dalle poliremi egiziane ai vascelli dell'epoca moderna
8. VICTOR W. VON HAGEN, *Le strade imperiali di Roma*
Lotte e conquiste di una grande civiltà attraverso la magica rete delle sue vie di comunicazione
9. GIOVANNI MARIA DE ROSSI, *Come diventare archeologo*
Una professione affascinante nei suoi problemi, nelle sue avventure, nelle scoperte
10. MICHAEL GIBSON, *Gengis Khan e l'impero dei Mongoli*
Le gesta d'un mitico condottiero alla conquista del mondo
11. REYNOLD HIGGINS, *Creta: la civiltà del Minotauro*
Tra miti e leggende l'archeologia rivela l'antico mondo miceneo
12. ENRICO ACQUARO, *Cartagine, la nemica di Roma*
Una città di guerrieri, un grande impero sul Mediterraneo
13. LEONARD COTTRELL, *I segreti di Tutankhamen*
Un giovane faraone, la sua antichissima terra, il suo mistero
14. HEINRICH SCHLIEMANN, *Alla scoperta di Troia*
Un'impresa archeologica senza precedenti sulle tracce degli eroi dell'Iliade e dell'Odissea
15. GIOVANNA CHIERA, *I Fenici, mercanti e avventurieri dell'antichità*
Un popolo di navigatori da Oriente a Occidente lungo le vie del sole
16. JAMES COLLIER, *L'uomo preistorico*
Dalla scimmia all'Homo sapiens: l'avventurosa scoperta dalle origini della vita umana

paperbacks

Una collana di volumi che con prezzo economico, ma in una veste puntigliosamente curata nel testo e nel corredo documentario, propone autori classici e moderni, quali recuperi focali della varia radice motivazionale delle nostre scelte in quanto uomini di oggi, vale a dire uomini-problema.

paperbacks civiltà scomparse

Collana diretta da Sabatino Moscati

Il recupero del passato è un tema profondo ricorrente nella vita dell'uomo e nel suo processo di identificazione culturale e sociale. Questa collana intende appunto aprire sistematicamente alla dimensione suggestiva della ricerca nel passato offrendo, col supporto d'un apparato editoriale amplo ed aggiornato, la testimonianza viva d'una sua ricostruzione e della esplorazione dei suoi valori.

Samuel Noah Kramer
I SUMERI
ALLE RADICI DELLA STORIA

Circa venticinque anni fa l'autore di questo libro, studioso di fama mondiale, svelava al gran pubblico la civiltà sumerica, nata nel sud dell'attuale Iraq cinquemila anni addietro. Il miracolo greco aveva dunque un precedente. Sin dal III millennio a.C. i Sumeri non solo avevano inventato la scrittura e fondato le prime città-Stato, ma avevano anche formulato i primi codici di leggi, le prime ricette mediche, le prime trattazioni filosofiche, i primi proverbi, fornendo la prima espressione letteraria del mito e dell'epopea, con un profondo lirismo precorritore dei più bei testi dell'Antico Testamento. La presente edizione dell'opera di Kramer, interamente riveduta e accresciuta di numerosi capitoli, rivela nuovi aspetti di questa civiltà che merita di prendere, dopo secoli di oblio, il primo posto alle origini della nostra storia culturale.

La vita e il pensiero dei Sumeri rievocati attraverso il profilo scientifico e umanistico della loro letteratura, che costituisce il fondamento delle varie forme di civiltà tuttora esistenti.

Samuel Noah Kramer, professore emerito di assiriolog[ia] e conservatore al museo dell'università di Pennsylvani[a] con i suoi approfonditi studi ha dato un volto all'antic[o] popolo dei Sumeri, scoprendo l'aspetto originario del[la] loro cultura. Questo libro ne è la più valida testimonianz[a].

Design: Sergio Malan

Lire 480[0]
(...